Vladimir Jankélévitch

PUR ŞI IMPUR

Traducere din limba franceză
de ELENA-BRÂNDUŞA STEICIUC



2000

Lucrare apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII

Coperta colecţiei: RĂZVAN LUSCOV
Ilustraţie: Fernand Khnopff,
L'Art, ou *Le Sphinx*, ou *Les caresses*, 1896

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH
LE PUR ET L'IMPUR

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, Bucureşti
Telefax: 314.21.22; 314.21.26
Clubul cărţii: C.P. 26-38, Bucureřti

e-mail: editura@nemira.ro
www.nemira.ro

ISBN 973-569-444-1



Colecție coordonată de DAN PETRESCU

Capitolul I

METAFIZICA PURITĂȚII

Sunt pur, sunt pur! Aceste cuvinte, pe care cei ce mureau în Egiptul antic le luau cu ei în marea călătorie ca pe o provizie de drum, cuvintele acestea seamănă mai degrabă cu un protest sau cu revendicarea unei stări de drept; poate că aceste cuvinte se potrivesc mumiilor din necropole, dar nici un om în viață nu poate să le pronunțe cu bună credință. într-adevăr, nimeni nu poate afirma despre sine şi chiar în clipa de față: «Sunt pur», *purus sum*; adjectivul pur nu poate fi niciodată atributul unei afirmații categorice la persoana întâi singular a indicativului prezent, la persoana întâi substanțială a indicativului atemporal. Nu, nici un om nu poate, fără restricții sau fără umor, să-şi adreseze lui însuşi o asemenea judecată de valoare, în chiar clipa de față; cel puțin nu subiectul care vorbeşte este îndreptățit să judece! Să fim bine înțeleşi: sunt multe alte calități sau excelențe pe care eul nu poate să şi le atribuie chiar el sieşi; aşa sunt farmecul, modestia, umorul şi, în general, toate «naturile simple» ce se sting cel mai uşor, toate perfecțiunile pe care, atingându-le cu gândul numai o clipă, le facem să dispară; pentru că ele nu există decât în nesciența de sine... Cu alte cuvinte, niciodată cel ce *este* nu e identic cu cel ce o *spune*. Lucrul acesta este deci comun purității şi tuturor excelențelor fragile: copilul este

inocența în persoană, sau puritatea substanțială, dar, prin definiție, el nu are habar de așa ceva; copilul *este* pur, dar nu *știe* asta și chiar nu este pur decât cu condiția de a o ignora; adultul conștient ar ști așa ceva și chiar ar ști cu asupra de măsură dacă ar fi, dar tocmai pentru că știe nu mai este! Cel ce apreciază valoarea purității este el însuși și prin persoana lui *ipso facto* impur! Este cazul să repetăm o dată cu Angelus Silesius: ceea ce sunt, nu știu, iar ceea ce știu, nu sunt. Profunzimea Ființei și unilateralitatea Cunoașterii par să se excludă. De ce trebuie oare ca inocența și conștiința să fie întotdeauna distribuite în coloane diferite? Căci se știe că inconștiența, prin definiție, nu este nicicând dată celui inconștient, ci celui conștient, care o reconstruiește și o proiectează în copil. Or, disjuncția este și mai radicală dacă este vorba despre puritate, și nu despre modestie sau farmec. Este ridicol să te consideri modest, fermecător, inteligent sau spiritual – dar este imposibil să te pretinzi pur: aici, nu numai complezența noastră este suspectă, ci afirmația însăși este contradictorie; cel ce se declară modest, fără a lăsa altuia grija de o spune pentru el, este cu siguranță un vanitos și un prost în chiar actul prin care declară și în clipa când se-mbată cu așa ceva, dar nimic nu se opune ca el să fie, de altfel și în general, inteligent și plin de umor; de n-ar fi slăbiciunea firească a fapturii, cum să spun? cel modest ar trebui chiar să poată spune că e modest fără nici o absurditate, cu condiția să-și cunoască propria virtute fără a-și pierde capul... Vai! Cel ce face profesiune de puritate, sau își auto-decernează brevetul de suflet neîntinat, nu-și pierde din nou, pe moment, propria excelență, ci dovedește prin chiar acest fapt că n-a fost niciodată pur; această afirmație nu avea sens decât cu condiția de a fi absolută și atemporală; și deoarece aici este vorba despre totul sau nimic în viața morală, conștientizarea purității anihilează conținutul însuși al lui *Purus sum* și, suspendând puritatea într-un punct, îi demonstrează zădărnicia pentru totdeauna. Să ne gândim așadar: modestia și umorul sunt mici can-dori imperceptibil calificate, mici transparențe insesizabil întunecate, mici pete albe foarte ușor nuanțate sau colorate și, în consecință, mici purități minore, deja impalpabil impure. Dar puritatea superlativă, cea pe care n-o poți profesa fără a te contrazice, este o albiciune absolut incoloră și o transparență absolut diafană; și ea nu este

puritatea unilaterală a unui om ce ar fi neprihănit din când în când, în anumite privințe, din cutare sau cutare punct de vedere, ci este puritatea omnilaterală şi fără *quatenus** a unei ființe care ar fi pură în chip absolut. Or, nu e destul să spui: a declara puritatea înseamnă, în mod dialectic, a înceta de a mai fi ceea ce declari că eşti... pentru a redeveni ce-ai fost, poate, în clipa imediat următoare, când nu te mai gândeşti la asta! ci trebuie să spui: declararea purității e mai mult decât un angelism, este un non-sens şi o imposibilitate radicală, iar această imposibilitate, pe care diversele imposturi ale persoanei întâi o exprimă din toate punctele de vedere, este fără îndoială fundamentul metafizic al modestiei. Numai Dumnezeu poate spune, aşa ca în apariția din Rugul aprins[1]: Eu sunt cel ce sunt, ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, eludând prin această tautologie orice precizare referitoare la natura lui inefabilă; dat fiind că este dintotdeauna preexistent, el îşi afirmă simplu, prin predicație circulară, existența imemorială. Cu atât mai mult, Actul pur trebuie să poată spune despre el însuşi: Eu sunt pur, aşa cum Isus a spus despre sine πραΰς εἰμί, sunt blând, fără ca asta să i se urce la cap. Şi chiar mai mult, substanța absolută trebuie să poată suporta conştiința sinelui ei propriu şi afirma fără să se îmbete: sunt bună, plină de milă şi nesfârşit de înțeleaptă. Cât despre om, el poate, meditând cu glas tare şi vorbind singur, să-şi descopere propria existență în propria-i gândire, fără să neglijeze cu nimic smerenia: prima persoană a conjugării, care e persoana aleasă pentru Cogito, nu aboleşte evidența acestui Cogito, deşi evidența este aici compatibilă cu un fel de mirare metafizică. Or, puritatea este o calitate morală ce nu tolerează pronumele Eu. Nu devenim inexistenți pentru că suntem conştienți de faptul că existăm, simpla conştiință a existenței nefiind, prin ea însăşi nihilizantă; dar ne descoperim impuri luând cunoştință de propria noastră puritate, şi asta pe loc! Alternativa este ineluctabilă.

Puritatea seamănă cu moartea, care este şi ea un fel de puritate şi care este pentru ființa noastră ceea ce este nimicul față de tot. «A muri», verbul morții, nu poate fi conjugat, de drept, la prima persoană a indicativului prezent[2]: la prezent nu putem vorbi decât despre moartea celorlalți; iar despre propria moarte nu putem

* Quatenus (lat.) = „până unde?", „până când?". Prin extensie, „limită" (n. trad.).

vorbi decât la trecut sau la viitor – la viitor, dacă e vorba despre sfârşitul vieţii, la trecut, dacă e vorba despre neantul prenatal. Aceeaşi fatală alternativă, ce disjunge eul şi momentul prezent, se aplică şi intuiţiei purităţii: la prezent nu putem vorbi decât despre puritatea altuia, adică prin conjectură şi analogie; despre propria noastră puritate nu putem vorbi decât la preterit (şi cât de himeric!) sau la viitor (şi cu câtă încredere nebună!)... Pur, eram şi voi redeveni – dar la drept vorbind eu nu *sunt* astfel niciodată. Puritatea suverană, mai întâi, este asemenea lui Dumnezeu despre care nu se ţin disertaţii decât la modul negativ, de exemplu spunând altceva. Într-adevăr, numai impurul este dicibil şi cognoscibil; doar ea, impuritatea cea groasă şi onctuoasă poate trece drept cognoscibilă şi descriptibilă şi narabilă, cognoscibilă în relaţiile ei complexe cu alteritatea, descriptibilă în realitatea ei intrinsecă, narabilă în devenirea ei istorică; fără un minimum de nefericire sau de imperfecţiune, adică de diversitate, nu prea avem cu ce ne hrăni, iar cunoaşterea moare de plictis şi de inaniţie, din lipsă de materie. *Sofistul* lui Platon arăta în ce chip nefiinţa face să înceapă discursul şi face posibilă atribuirea. Într-adevăr, din momentul în care umbra alterităţii începe să voaleze Fiinţa pură, aceasta din urmă poate fi gândită; fiinţa devine cognoscibilă când nu este ea însăşi sau când nu este doar ea însăşi, altfel spus când este fie alterată, fie compusă. Doar ceea ce e impur, cu rugozităţile, asperităţile, disparităţile şi amestecurile lui, dă cunoaşterii noastre ceva de care să se prindă. Atunci când îşi face propriul portret, La Rochefoucauld se preface că se descrie pe sine cu miile de imperfecţiuni ale firii lui[3]: căci ce poate fi sinele pentru cineva sincer, dacă nu o fiinţă nici bună, nici rea, nici îngerească, nici drăcească, o fiinţă care nu ajunge prin nimic la extreme, care posedă jumătăţi de calităţi stricate de jumătăţi de defecte, virtuţi deteriorate de vicii, părţi bune amestecate cu porniri rele, o fiinţă imperfectă şi medie, ca toată lumea, o fiinţă omenească, la urma urmei? «Sunt de înălţime potrivită...» Chiar şi înălţimea lui e *mijlocie*! pentru că cel ce nu e nici înger nici demon, privindu-se într-o oglindă, se descoperă intermediar între uriaş şi pitic. Tenul îi e *destul* de uniform, fruntea de mărime *potrivită*; nasul: nici cârn, nici acvilin, nici gros, nici ascuţit; buzele: nici bine, nici rău făcute... Cât despre faţă, o are pătrată sau ovală? Care din două? Căci se întâmplă ca

scepticismul lui *sau-sau* să tempereze neutralismul lui *neque-neque*, neutralismul şi scepticismul fiind două forme de pudoare; însă, deoarece trebuie până la urmă să fie ceva, cel ce nu-i nici una nici alta este, chiar prin asta, şi una şi cealaltă, amândouă deodată, strângând în el caractere contradictorii, în chip paradoxal. În fond, adevăratul adverb al lui La Rochefoucauld este adverbul *Destul*; calificativul lui este *Pasabil*, care e, la urma urmei, calificativul făpturii. Autoportretul lui La Rochefoucauld ar putea servi ca ilustrare a fragmentului din Pascal referitor la statutul intermediar al omului. Acel pictor care se reprezintă lucid aşa cum este, cu negii şi ridurile lui, cu micile anomalii şi chiar disimetriile chipului, acela exprimă, în limbajul lui, adevărul despre o condiţie amestecată, în care se află şi bine şi rău, şi care ne lasă la jumătatea drumului între optimism şi mizantropie. Iată cum se exprimă Pierre Charron: «Toate lucrurile pe lumea asta sunt amestecate şi muiate în opusul lor; totul e amestec, nimic nu e pur în mâinile noastre...»[4] A recunoaşte meritele cuiva nu înseamnă oare ca, la distanţă egală de extremismele pasionale, să determinăm nota acceptabilă ce-i revine şi să recunoaştem în el amestecul mereu liniştitor şi mereu înşelător de pozitivitate şi negativitate? Cât despre impur, numai veşti bune! descrierea şi naraţiunea au un frumos viitor... Despre fiinţa impură multe sunt de spus, chiar totul e de spus! – Nu e nimic de spus, dimpotrivă, despre goala puritate. Pozitivitate supremă, această puritate este ca o afirmaţie pe care n-o atinge nici măcar umbra vreunei negaţii virtuale, ce nu se afirmă prin opoziţie la nişte refuzuri sau rezistând contestaţiei, ce n-ar fi niciodată un efect de contrast, ce n-ar cunoaşte nici clar-obscur, nici relief. Puritatea purissimă, sau, mai bine, Puritatea-pe-scurt este atât de mult un superlativ absolut încât e de ajuns, la rigoare, să afirmi că e pură; pură pur şi simplu; pură şi nimic mai mult. Nu pură în mod relativ sau ipotetic, aşa ca un vin sau un lapte pur – căci aceste băuturi, de altfel alcătuite din multe componente, nu sunt pure decât în măsura în care nu sunt «stricate», nici amestecate cu un alt lichid; ci pură în chip absolut şi de o puritate maximă. Raportul acestei purităţi cu diferite fiinţe pure este cam acelaşi ca raportul din *Banchetul* lui Platon dintre Frumuseţea în sine şi trupurile frumoase: «pur», cu sens derivat, este epitetul calificativ al unui subiect care nu se amestecă cu o altă fiinţă desemnată, dar

care, intrinsec, poate fi din plin contrariul unei naturi simple[5]; de exemplu, o poezie pură, adică fără amestec de proză sau de intenții didactice, o muzică pură, adică fără amestec de literatură sau de pitoresc, o matematică pură, ce exclude aplicațiile tehnice și utilitare, o limbă pură, ce exclude termenii străini, în sfârșit, o rațiune pură reprezintă purități relative și unilaterale; Platon în *Philebos* vorbește despre plăceri «pure», neamestecate cu durere, iar Bergson despre o percepție «pură», fără nici un adaos de amintire; și, mergând pe această linie, nu înțeleg de ce o ură «nediluată» n-ar fi o ură pură... Nu în acest chip este pură Puritatea în sine: puritatea vinului pur sau a durerii pure nu-i sunt de ajuns; puritatea privativă a unei forme dispensate de materie, a unei pure inteligențe fără amestec de afectivitate este simplă negare pe lângă suprema transparență: «pur» nu mai e nici adjectivul unei substanțe, nici un atribut printre altele, nu: substanța însăși este toată puritate; la rându-i, Actul pur nu este pur cu o puritate partitivă sau accidentală, așa cum ar sugera epitetul, ci este chiar ipseitatea purității; el este transparență în chip esențial și total, transparență uniformă și chiar informă. – Cel pur în sens metaempiric este mai întâi, ca și ființele pure în mod empiric, cel ce nu e nimic altceva decât el însuși, și deci care nu e, în același timp, un altul decât sine, adică e neîntinat de cutare element străin determinat; dar mai apoi el este pur în mod absolut, adică intrinsec simplu, și prin urmare este pe de-a-ntregul numai el însuși... (αὐτό). Aceste două caractere reprezintă unul pentru celălalt ceea ce distincția reprezintă pentru transparență sau εἰλικρινές pentru καθαρόν[6] – primul indicând absența amestecului, cel din urmă desemnând lumina interioară; puritatea empirică se opune așadar suprapurității tot atât cât exclusivismul negativ pozitivității și plenitudinii pure și simple. în al treilea rând, ființa pură în extensiune, simplă și perfect densă în comprehensiune este, chiar prin aceasta, imuabilă: căci unde ar găsi cel ce-și este de ajuns sieși posibilitatea alterării, adică motive pentru a deveni altul sau pentru a deveni propriul lui contrariu? ἀξύνθετον nu este în mod necesar ἀδιάλυτον? Ceea ce nu e compus și ceea ce nu se poate descompune fac pereche.

1. Puritatea inefabilă

Orice ființă, fie ea impură, empiric pură sau metaempiric pură, este identică sieşi. Dar ființa imperfectă şi concretă, pură relativ la alții, impură în alte privințe, oferă prilejuri extrem de diverse discursului care îi amănunţeşte natura şi predicației care o relaționează cu nenumăratele ei corelate. *Sofistul* spunea că nefiinţa relativă face posibilă atribuţia: interferențele ce se produc între ființe finite şi multiple, negațiile, excluziunile şi refuzurile ce rezultă din aceste interferențe dau într-adevăr o rațiune de a fi judecății şi ştiinței discursive. Aceeaşi alternativă ce pare a-şi avea izvorul în lipsa constanţei şi a legăturii între valori veghează şi asupra raporturilor morale. Aceasta mobilizează discursul şi gândirea. Dimpotrivă, puritatea absolută sau nerelativă nu se pretează decât la o fascinantă tautologie. Se poate spune, prin metaforă şi în limbajul relației (căci numai relația se poate spune sau exprima), că purul între puri este, relativ la el însuşi, în sine şi ca sine, καθ' αὐτό. Dar aceasta nu înseamnă să recunoaştem că purul astfel raportat la el însuşi este considerat în mod absolut... dacă mai putem spune că-l «considerăm»? Însăşi «tautologia» în acest sens este un logos destinat să simuleze şi deja un mod apofatic de a vorbi: logosul, nu-i aşa? este făcut pentru a spune sintetic ceva, în speță pentru a exprima una în raport cu alta, şi nu pentru a repeta *Ego sum qui sum*, nici pentru a bâlbâi, ca Unul lui Plotin, 'Εγὼ εἰνί... Căci acest cuvânt şchiop nu e un cuvânt, şi gândirea aceasta imobilă nu e o gândire, şi această reiterare bătând pasul pe loc este mai puțin o definiție cât o exclamație. Chiar verbul A fi, oricât de gol ar fi el, încă pare dens față de această inexistentă şi sublimă puritate, față de această transparență excluzând orice progres, orice alteritate, orice act sintetic. Trebuie să ne înțelegem : culmea imaculată cu zăpezile veşnice şi candide ale purității nu evocă atât Ființa staționară a lui Parmenide, cât Absolutul lui Plotin şi Inomabilul lui Dionisie pseudo-Areopagitul, sau Nimicul divin al Zoharului, sau Supra-Nimicul al lui Angelus Silesius; în această albă singurătate a crestelor, nuditatea-limită nu se mai distinge de neant, iar Unul se confundă cu Zero; inefabila şi glaciara transparență reduce logosul la tăcere. Asemeni Unului din prima ipoteză din *Parmenide*, Purul nu poate fi, la rigoare şi

stricto sensu, nici numit[7], nici definit, nici exprimat. Pe de o parte, simplitatea lui sfidează chiar de la început orice analiză, analiza presupunând nişte părţi componente de descompus şi un minimum de complexitate de care să se poată „prinde" discursul: pozitivitatea fără conţinut, nici pluralitate intrinsecă, este aşadar *indescriptibilă*. Apoi, imobilitatea lui – chiar dacă această imobilitate n-ar fi decât eternitatea unei secunde – descurajează orice naraţiune: purul atemporal este aşadar *inenarabil*; un cer fără nori nu are nimic de spus, o vreme veşnic frumoasă nu oferă subiecte nici pentru dramă, nici pentru roman: nu se povesteşte decât despre cerul înnorat şi schimbător, inocenţa pierdută, febril căutată, dureros regăsită şi imediat pierdută din nou, despre vicisitudinile vremii schimbătoare şi zigzagurile devenirii tulburi. Simplitate purissimă şi puritate simplissimă, Inenarabilul ar evoca nu cerul dramatic al peisagiştilor olandezi, ci azurul imuabil şi bolta de aur a lui Fra Angelico; nu vântul dinspre mare ce mână toamna nori cumulus prevestitori de furtuni, ci vara perpetuă, cerul fără drame, marea plată. Această puritate cristalină, această monotonie perfectă trecând dincolo de orice politonie, această albiciune mai glorioasă decât purpura trandafirilor şi graţia heliotropului[8] opreşte dinainte devenirea: de aceea istoricul cronicilor volubile, bogate în evenimente şi aventuri, o va considera fadă şi chiar insipidă; pentru că plicticoasa puritate seamănă cu o beatitudine senină până la disperare, pe care n-o tulbură nicicând norii îngrijorării şi nici pasionanta nefericire. – Orice ar fi, indescriptibilitatea şi inenarabilitatea Supremului Pozitiv sunt ceea ce justifică tocmai căile negative. Asemeni lui Dumnezeu, căruia nimeni nu-i poate spune numele sau suporta vederea, puritatea cere întrucâtva o privire oblică şi indirectă. Sau, dacă preferăm acum metaforele solare ale neoplatonismului metaforelor glaciare: lumina este ceea ce face să fie văzute corpurile obscure, dar ea însăşi, în ea însăşi, nu poate fi văzută; ea însăşi, în ea însăşi, ca să vorbim ca Areopagitul, este mai degrabă un întuneric; un întuneric orbitor! pentru că nici un ochi nu-i suportă strălucirea de nesuportat, nici incandescenta puritate... Aşa cum spuneam că această plenitudine se confundă cu nefiinţa, la fel ar trebui să spunem acum că această lumină meridiană coincide cu noaptea cea mai întunecată! Lumina, care nu e vizibilă în sine, devine aşadar

vizibilă indirect, în corpurile pe care le luminează. Contradicție paradoxală şi cu adevărat dialectică! Ecranul impenetrabil ce opreşte, interceptează, absoarbe lumina este exact ceea ce ne-o face diurnă; obstacolul obscur ce neagă lumina este de asemenea organul vizibilității ei: căci negația presupune afirmația, după cum nefericirea dă preț fericirii. Puritatea aduce la lumina zilei lucrurile impure şi obscure, dar ea însăşi (αὐτή), în ipseitatea ei, este mai orbitoare decât soarele; ea nu este vizibilă, asemeni luminii, decât în spațiul atmosferic al corpurilor iluminate. Chiar mai mult: puritatea este ca şi sticla de la geamuri, *invizibilul prin care se vede*; transparența însăşi nu e făcută ca să fie văzută, ci ca să se vadă corpuri opace şi masive prin ea: singura funcțiune a inexistentei transparențe este aceea de a lăsa să transpară un peisaj cu reliefuri, sculptat de umbră şi capabil, într-un cuvânt, să ne capteze privirea. Or, ce este puritatea-în-sine dacă nu diafan peste diafan, dacă nu o lumină ce, luminând golul, se reduce la întuneric? Orice am face ca să vorbim despre puritate trebuie să vorbim despre altceva şi cu precădere despre impur... care, cel puțin, este *ceva*: adevărata filozofie apofatică a purității va fi, în speță, descrierea impurității contemporane şi recenzarea detaliată a nenumăratelor modalități ale ființei impure; comparând indecibilul cu dicibilul care este multiform, plurivoc şi palpabil, şi spunând cel puțin ceea ce indecibilul nu este, moralistul şi-a găsit în sfârşit o ocupație. Oare impurul nu este legiune? şi după cum litaniile din teologia negativă pot să se prelungească la nesfârşit, tot aşa vorbăria consacrată impurului are în față un mare viitor: căci numărul predicatelor pe care trebuie să i le refuzăm lui Dumnezeu... şi celui pur este absolut nedeterminat, şi chiar nelimitat. Filozoful care, găsind în sfârşit ceva de spus, îşi găseşte şi ceva de făcut, poate de acum încolo să lungească vorba la nesfârşit şi să creadă că vorbeşte într-adevăr despre puritate: va spune, de exemplu, că aceasta *nu este* amestecată total cu altceva, ca un alcool foarte concentrat sau o zăpadă imaculată, *fără* pată; că seamănă cu o bucurie foarte pură fără nici o picătură cât de mică de tristețe, sau cu o plăcere pură fără vreun adaos de durere sau, şi mai mult, cu o iubire pură, ferită de amestecul celui mai mic mobil de interes. În mod direct, ne reprezentăm un mixaj de egoism şi altruism, sau o fericire inevitabil tulburată de picătura

de melancolie pe care viața o amestecă în orice bucurie a omului, sau o albiciune veşnic acoperită şi pătată de cenuşiul realului: filozofia negativă va avea deci ca punct de plecare o puritate reală, adică o puritate impură şi amestecată cu alteritate, pentru a imagina mai apoi o puritate virtuală, adică o puritate pură, căreia i-ar nega unul câte unul toate atributele existenței empirice şi concrete. Puritatea pură nu ne îngăduie decât să ne bâlbâim, pe când puritatea impură, care e impuritatea pur şi simplu, ne lasă să flecărim la nesfârşit. E mai bine oare să flecărim sau să ne bâlbâim? Am avea suficiente motive pentru a ezita dacă, nereuşind să numim sau să atribuim impalpabilul, imponderabilul, insesizabilul nu-ştiu-ce, filozofia negativă nu ne-ar permite cel puțin să-i stabilim conturul: astfel negațiile ne pot pregăti ca să întrevedem poezia pură, cu toate că poezia acestei poezii este în ea însăşi inexprimabilă. – Pe de altă parte, o dialectică progresivă este uneori capabilă să încline puțin câte puțin intuiția noastră spre această limită a superlativului de neatins: ceea ce nu poate fi descris este cel puțin sugerat la capătul unui demers nesfârşit şi într-un anumit fel asimptotic. închipuiți-vă, ne cere Plotin[9], imaginea luminoasă a unei sfere transparente (σαίρα διααvης); mai apoi faceți abstracție de masa ei (ὄγκοξ), de materia ei (οὔη) şi chiar de locul unde v-o închipuiți; şi pentru că toate astea nu sunt, fireşte, de ajuns, invocați-l pe Dumnezeu creatorul ca să vă ajute să faceți saltul periculos şi să concepeți dintr-o dată ceea ce nu poate fi conceput. Culmea supremei purități nu este numai albiciunea ce depăşeşte orice împestrițare multicoloră, orice policromie sau politonie, orice diversitate bălțată (căci albiciunea încă mai este o culoare opacă), puritatea este o transparență; puritatea nu este doar o transparență – căci dacă transparența e invizibilă, ea nu e din cauza aceasta şi inexistentă sau inconsistentă sau «irezistentă»: dincolo de ființa incoloră, insipidă, inodoră şi diafană, ar trebui aşadar să nu mai imaginăm, ci să concepem ceva ca Amorful suprem şi supremul «Acromatic» – această sursă a sursei ce dă lumină, pe care a VI-a carte din *Republica* o numeşte Binele, acea Frumusețe în sine (αὐτό καλόν) pe care Diotima, în *Banchetul*, o descoperă la capătul unei ascensiuni vertiginoase; căci Binele în el însuşi şi Frumosul tuturor lucrurilor frumoase sunt pure în chip suveran, în chip radios, mai pure decât orice. Dar,

pentru a atinge această culme a purității *anipotetice*, nu trebuie să luăm prostește cutare sau cutare metaforă literal: trebuie să lăsăm ca fiecare metaforă să fie distrusă de metafora următoare, fiecare ipoteză de ipoteza superioară, și să întreținem în sinele nostru un spirit de mobilitate și de subtilizare infinită; să refuzăm a ne mărgini la planul fizic și topografic; să interpretăm, în sfârșit, în sens anagogic sau pneumatic gemele din *Phaidon* și pietrele prețioase din *Apocalipsă*, și strălucirea aurului, și puritatea translucidă a cristalului. Numele talentului ce ne permite să considerăm ca pe niște etape, momente sau grade (ἐπιβάσεις) imaginile impure ale unei purități inimaginabile este umorul. Dar acest umor este și o asceză: pentru că ablațiunile succesive (ἀαιρέσεις) pe care dialectica ni le impune pe drumul abstractizării celei mai acute recapitulează pentru inteligență etapele oricărei purificări: ceea ce în Catharsis este despuiere efectivă sau trăită, în filozofia negativă este exigență de simplificare noetică.

2. Paradis pierdut sau viitor escatologic?

Și iată un alt fel de filozofie apofatică, în care timpul scurs sau timpul ce va să vină ne scutesc de viziunea imediată a indecibilului. Să ne aducem aminte că puritatea este greu de susținut numai la prezent, și îndeosebi la persoana întâi: dimpotrivă, impuritatea contemporană este un spectacol foarte ușor de susținut și chiar foarte literar. În loc să ne servim de impuritatea actuală ca de un termen de contrast, în loc să descifrăm în ea prin lectură directă versiunea negativă a purei pozitivități, ce-ar fi dacă am recunoaște în ea efectul unei decadențe sau semnul premergător al unei purități ce va să vină? Conceptuală atunci când rezultă dintr-o dialectică, puritatea devine efectivă dacă este punctul de plecare sau de sosire al unei povestiri istorice. Aruncându-și un ochi spre trecut prin retroviziune, sau spre viitor prin previziune, istoricul evită în felul lui o viziune foarte directă ce l-ar mistui, face din prezent o absență și își rezervă un demers indirect sau gradual către inefabil; dialecticianul pornea de la reflexe și umbre la corpurile luminate, apoi la soarele care le luminează, privind

mai întâi alături şi îngustând puţin câte puţin unghiul de deviere: în acelaşi fel, retrospecţia istorică şi anticipaţia escatologică, fugind şi una şi cealaltă din focul prezentului, substituie în dimensiunea temporală viziunea perpendiculară prin cea oblică. Astfel, a urca în trecut, a coborî spre viitor vor fi două moduri de a luneca cronologic pe lângă puritatea inimaginabilă şi de negândit. Şi, înainte de toate, impura realitate prezentă este un câmp de ruine, iar teologul istoriei priveşte aceste rămăşiţe ca un arheolog ce încearcă să reconstituie nişte splendori de nerecunoscut. Noi înşine suntem degeneraţii acelei splendori: de aceea, pentru oameni ea este obiectul unui regret profund, al unei nostalgii nestinse şi al unei foarte iluzorii reminiscenţe în acelaşi timp; făptura pradă răuluis întoarcerii (νόστος) îşi închipuie o vârstă de aur şi de cristal, o epocă în care aurul încă nu era adulterat de aliajele fiinţei decăzute, nici cristalul întunecat de respiraţia conştiinţei, nici apele pure ale diamantului nu erau tulburate de cea mai mică bulă de aer. Hephaestos şi Dionysos, zei ai amestecurilor după *Philebos*, tutelează civilizaţia decadentă ce ne separă de paradisul pierdut... Dar oare un paradis poate fi şi altcumva decât pierdut? Visând la «fosta lui stare», la defuncta lui natură inteligibilă, omul îşi reprezintă preteritul purităţii în culorile cele mai idilice. – Viitorul mitic face pandant trecutului mitic, precum mirajul consecutiv cu mirajul antecedent; făptura dintre ele este o fiinţă impură pe care regretul paseist şi speranţa futuristă o trimit de la unul la alta; căci impuritatea ei nu este doar un vestigiu melancolic dintr-un palat în ruină, ea este şi mai mult un semn prevestitor, un gaj şi o făgăduinţă, o făgăduinţă ce consolează regretul sfâşietor; mai mult decât o dorinţă: o speranţă! (căci putem dori ceva fără a spera...) Regretul după puritatea străveche face corp comun cu dorinţa de cea nouă. Ca şi *desiderium*, cuvântul πόθος, în *Phaidros*, nu înseamnă oare, în acelaşi timp, regret şi dorinţă? Ceea ce însăşi nostalgia implică în mod evident. Căci dacă în spaţiu, unde toate traiectoriile sunt reversibile, întoarcerea, *nostos*, implică revenirea la punctul de plecare, în timp întoarcerea este ceva ce va să fie şi un lucru de făcut, un trecut ce trebuie să vină; chiar şi restaurarea unui *statu quo ante* cere timp; altfel spus: ciclul este într-adevăr o figură circulară, dar pentru a închide acest ciclu e nevoie de timp, iar acest timp urmează să vină

şi ne incumbă ca un viitor; orice durată, chiar dacă obiectul ei este întoarcerea la origini, face parte din futuriţie şi se întinde dinaintea prezentului nostru. Aşadar, întorsul lui în spaţiu se suprapune peste dus pentru a-l anula, dar întorsul în cronologie se adaugă dusului, pentru a-l prelungi. Şi, prin urmare, puritatea nu poate fi postulată retroactiv ca un paradis pierdut fără a fi propusă *ipso facto*, în mod activ, ca un paradis ce trebuie regăsit: ceea ce făptura a pierdut, poate, prin păcat, trebuie să fie regăsit prin efortul voinţei sale şi prin căinţă – pentru că cel ce va repara greşelile păcătosului e aici. Această restaurare a integrităţii noastre nu este nimic altceva decât «purificarea». Reciproca nu e mai puţin adevărată: obiectul nostalgiei noastre este, de asemenea, un ideal, dar, viceversa, în vocaţia noastră se află ceva nostalgic, un fel de vagă reminiscenţă; regretul proiectează în viitor o datorie, dar şi îndatorirea lasă în urmă umbra unui regret. Începutul ne este sfârşit, dar viitorul nostru însuşi este un trecut. Nostalgia unei purităţi trecute, vocaţia unei purităţi viitoare, fobia impurităţii prezente – iată ce ne oferă, aşadar, experienţa. În toate acestea, unde este intuiţia propriei purităţi? Unde este puritatea la prezent? – Mai mult. Omul nu se mulţumeşte să-şi trimită puritatea în trecut şi în viitor, să o respingă şi să o împingă, el duce acest viitor şi acest trecut la infinit, îndepărtează până la limită dubla himeră cathară. Trecutul mitic al vârstei de aur şi viitorul utopic al judecăţii de apoi sunt, într-un fel, ipostazele preteritului recent şi ale viitorului iminent, şi ele măresc la nesfârşit zona de difuziune imediată a punctului focal numit Prezent. Astfel, în creaţia lui Gabriel Fauré, îşi fac pereche «prima dimineaţă a lumii», pe care Charles van Lerberghe o descrie în *Cântecul Evei*[10], şi *In Paradisum* din *Requiem*, unde pedala imobilă şi azurul nemişcat al lui *re* major, de-abia colorat de o modulaţie umană, exprimă deja seninătatea eternităţii. «*In Paradisum*», «*Ex Paradiso*»; eternitate postletală, eternitate prenatală! Poate că nu este decât o singură eternitate, dacă aceea pe care moartea o deschide ne readuce la cea precedând naşterea şi pe care naşterea a întrerupt-o. Reminescenţa unui trecut imemorial ipostaziază şi duce până la absolut micile întârzieri mărginite ale existenţei noastre empirice: acele întârzieri minuscule care fac din Ieri vârsta de aur a lui Azi, din ajun, vârsta de aur a acestei dimineţi, din minutul precedent, vârsta de aur a

minutului actual, din clipa imediat anterioară vârsta de aur a clipei prezente, acele întârzieri nu sunt decât miniaturile unei singure mari întârzieri – întârzierea unei conştiinţe postume în raport cu o defunctă inocenţă; tocmai istoria oamenilor, în general, soseşte în întregime şi definitiv prea târziu, întârzie incorigibil asupra unei stări pre-temporale şi ante-istorice; e pierdută pe vecie ocazia unei «vieţi anterioare». Şi, în mod asemănător, îndepărtatul viitor mesianic ipostaziază micul avans infinitezimal al unei conştiinţe prea grăbite ce anticipează fericirea minutului următor sau puritatea clipei în curs: de data aceasta, întreaga istorie a umanităţii se derulează prea devreme; toate pretenţiile oamenilor sunt premature în raport cu un viitor care nu va veni decât la sfârşitul vremurilor, după cum sunt tardive în raport cu un trecut mai-mult-ca-trecut, urcând la începutul vremurilor. Fiinţa care se crede încă pură, dar nu mai este de mult timp (sau, mai bine spus, dintotdeauna, având în vedere că n-a fost niciodată astfel!), care se crede deja pură şi încă nu este (sau, mai bine spus, nu va fi niciodată!), această fiinţă iremediabil impură trăieşte într-o perpetuă stare de anacronism şi la egală distanţă de două purităţi deopotrivă de fabuloase, deopotrivă de inaccesibile. Dintr-un minut în altul prezentul nostru, fie că îşi accelerează mersul, fie că-l încetineşte, nu reuşeşte nicicând să fie contemporan cu propria-i puritate: acest mic anacronism al fiecărei clipe se întinde în ambele sensuri, spre un trecut arhaic şi spre un viitor escatologic, şi împinge starea originară tot atât de departe ca şi împlinirea finală, până la orizontul extrem al mitului. Această îndepărtare nesfârşită, relaxând trecutul apropiat de mâinele imediat ce urmăresc de-aproape prezentul nostru, lasă istoria şi dialectica discursivă să se desfăşoare în voie: căderea fulgerătoare devine decădere încetinită, prăbuşire paraşutată, deteriorare treptată; conştiinţa, în loc să cadă dintr-o dată, coboară în zbor planat, asemeni frunzelor moarte; şi mai ales purificarea, diluată de-a lungul secolelor, amânată la nesfârşit, se împlineşte pe măsură ce trece timpul. În realitate, însăşi decăderea continuă este o cădere instantanee şi o degradare bruscă; în definitiv, însăşi purificarea progresivă este o transfigurare-fulger. Nu contează: făcând din puritate un trecut străvechi sau un viitor foarte îndepărtat, o stare primă sau ultimă, edenică sau mesianică, teologia istoriei degajează în jurul prezentului un şantier imens a

cărui întindere ne aerează destinul. Istoria este procesul în cursul căruia impuritatea se îngroaşă puţin câte puţin, chiar dacă punctul ei cel mai imaculat nu mai este la superlativ într-o clipită; mai ales regenerarea reface sistematic ceea ce degenerarea a desfăcut, iar reintegrarea, ca şi decadenţa, este treptată, chiar dacă conversia finală va fi subită. De aceea purificarea ocupă, în grijile noastre, cu mult mai mult loc decât însăşi puritatea. Relativ la puritatea foarte pură şi primită gratis în întregime, remarcam noi, nu e nimic de spus şi *a fortiori*, de făcut: pentru că a contempla cu siguranţă nu înseamnă a face! Iar acum, dimpotrivă, sunt multe de spus despre trecut şi totul rămâne de făcut în ce priveşte viitorul... Despre trecut: istoricul povesteşte cum am ajuns aici, din ce catastrofă anume sunt rămăşiţe imperfecţiunile noastre. Pe de altă parte, moralistul munceşte ca să ajute la încolţirea seminţelor viitorului, ca să restaureze omul pur: Catharsisul este tocmai această îndatorire interminabilă. Sau, în termeni cronologici: purificarea vindecă răul produs de anacronism, ce împiedică omul să fie contemporan cu propria-i puritate; ea îi permite să recupereze acest decalaj fatal, îi redă preafericita contemporaneitate; din absenţă, fie că aceasta este în trecut sau în viitor, ea face din nou un prezent: conştiinţa târându-se în urmă sau aflată în avans, conştiinţa întârziată sau prea grăbită regăseşte, purificându-se, paradisul eternei Ocazii şi al purităţii mereu actuale. Purificarea este timpul dirijat. Dar oare în acest caz «eucronismul» ocaziei cronice, care e vocaţia şi ţinta noastră, n-ar consta în resorbţia oricărei cronologii? Oare cronologia bună nu s-ar confunda cu ceea ce este etern?

Originea vremilor şi mistuirea vremilor nu sunt momente istorice concrete: de aceea puritatea pe care se socoate că ele o întrupează nu este, nici ea, un fapt empiric sau psihologic; este o puritate-limită. Primul şi ultimul moment al timpului nu sunt, fără îndoială, nişte momente ca oricare altele în interiorul seriei ordinale, ci unul este încă transcendent faţă de istorie, iar celălalt deja nu mai face parte din istorie; şi unul şi altul aparţin de ordinea metaempirică a atemporalului. De exemplu, nu e destul să spunem că puritatea originară datează din Antichitatea cea mai străveche şi că o vom întâlni tot mergând înapoi prin secole: puritatea originară nu este epoca cea mai veche a istoriei, ci ea ţine de o

ordine cu totul alta decât istoria, ea e de la bun început supraistorică. Nu vă obosiți săpând în amintiri sau căutând în arhive, ca să descoperiți acest *dincolo* de timp, acest *dincolo* de orice cronologie şi de orice cronică! Din puritatea inițială nu păstrăm o amintire psihologică, ci o reminiscență inteligibilă, o «anamneză» imemorială; şi, la fel, puritatea finală este obiectul nu al unei previziuni empirice, ci al unei întrezăriri profetice. Este ca şi cum am spune că prin aceasta puritatea seamănă cu dezinteresul perfect după Kant: niciodată, nicăieri şi nimeni n-a întâlnit, nici nu va întâlni vreun exemplu de aşa ceva, vreun caz empiric... Nu, nimeni nu este pur! Puritatea nu este numai rară, puritatea este inexistentă; puritatea nu este numai inexistentă în fapt sau până în prezent, este *imposibil* ca puritatea să existe ici sau colo, în nişte coordonate determinate de dată şi loc, întruchipată de cutare sau cutare om. Puritatea nu există – şi totuşi puritatea nu defineşte vocația. Nimeni nu este pur, nici n-a fost sau nu va fi vreodată în toată specia umană şi în toată istoria omenirii, nimeni, nici măcar vreun sfânt şi nici măcar printr-o minune – şi totuşi în noi dorința de puritate protestează cu încăpățânare împotriva eşecurilor, a dezmințirilor şi a decepțiilor aduse de experiență. Ireală până la disperare, dar realizabilă în infinit, puritatea îşi face încă auzită chemarea în concertul discordant al ființei noastre. Ea ne reglează eforturile. Ea dă o direcție acțiunii noastre. Dă un sens valorilor noastre. Ea seamănă, prin asta, cu proprietățile geometrice, care nu depind de realizarea unei figuri *hic et nunc*, la tablă, unde profesorul desenează o figură: pentru că teoremele privitoare la triunghi rămân adevărate, chiar dacă nu există un singur triunghi fizic perfect în natură. Kant ar fi spus că puritatea este, în acest sens, rațională; dar, cum ne păstrăm dreptul de a gândi că aprioricul nu este neapărat rațional, ne vom mulțumi să spunem: puritatea este o exigență normativă şi un ideal regulator care ne slujeşte ca să măsurăm şi să apreciem, cel puțin, gradul impurității noastre. Este adevărat că ne reprezentăm indicibila puritate pornind de la dicibila impuritate: căci tocmai impuritatea face obiectul unei experiențe psihologice imediate şi pozitive; în acest sens, psihologia se înscrie în fals contra gramaticii şi, în acelaşi timp, contra antitezei metafizice a purului şi impurului: din punct de vedere cronologic şi raportat la noi, impurul precede purul, aşa

cum infidelitatea, nesinceritatea, ingratitudinea, nedreptatea şi imoralitatea îşi preced contrariile lor pozitive, dreptatea, gratitudinea şi sinceritatea. De drept şi *a posteriori*, λόγῳ şi nu χρόνῳ, purul devine model, sistem de referinţă şi principiu: o intervertire ideală a anteriorului cu ulteriorul restabileşte întâietatea ierarhică a purităţii: afirmaţia vidă, pustiul oricărei determinări concrete apar acum ca o pozitivitate cu care nimic altceva nu se amestecă; impurul atât de bogat în fapte diverse, atât de uşor de descris, nu mai este decât privaţiune şi puritate împuţinată.

3. Puritatea începutului şi păcatul reînceputului

Cele două limite metaempirice ale trecutului extrem dincolo de orice preterit şi ale viitorului absolut dincolo de orice viitor desemnează aşadar unul şi acelaşi principiu care este începutul începuturilor sau sfârşitul sfârşiturilor, început absolut iniţial sau sfârşit definitiv, după cum impurul se consideră degenerat sau se simte chemat să se regenereze. Există, în aceste credinţe, o simetrie sau o reversibilitate între degradare şi purificare, aceasta din urmă nefiind decât o decădere întoarsă pe dos şi parcurgând în sens invers aceleaşi etape. Totuşi, puritatea antecedentă sau originară se impune regretului nostru cu mai multă forţă, poate, decât se impune puritatea teleologică speranţei noastre de n-ar fi decât fiindcă, lângă noi, copilul rămâne ca o mărturie a propriului nostru trecut, a castităţii noastre preconştiente, un fel de vestigiu din paradisul pierdut: paradisul nu e chiar pierdut, din moment ce copilul se află lângă noi! Aprioricul purităţii este şi o prioritate, iar dacă întoarcerea la început este un fel de viitor, progresul care ne duce la acest început este mai ales o regresie; chiar mai mult: prioritatea, nefiind nici măcar relativă la o posterioritate cronologică, ar trebui să se numească, mai degrabă, la superlativ întâietate, început supratemporal. Chiar conceptul de început evocă ideea unei noutăţi virginale şi nu ştiu ce prospeţime limpede prin care se exprimă caracterul iniţial al purităţii. Mai întâi, fiinţa care se află relativ la începuturi, adică se naşte sau este un nou-născut, este prin definiţie pură: căci tot ceea ce preexista nu putea să o

influenţeze, întrucât ea nu exista; cât despre începutul absolut, el este în mod obligatoriu pur, deoarece el însuşi e preexistent oricărei alterităţi. Cea mai pură dintre toate purităţile este, într-adevăr, actul pur al primei improvizaţii divine, pentru că este «limita» dezinteresului absolut; Actul primordial ce instaurează fiinţa este, chiar prin definiţie, un act absolut prevenitor, căruia nimic nu-i preexistă... Cum ar putea fi impur? Cu ce s-ar amesteca oare libertatea iniţială, dacă tot ceea ce va fi este creat prin *fiat*-ul lui? Doar Dumnezeu, înainte de prima zi, nu trebuie să obţină favoarea nimănui, nu trebuie să oblige pe nimeni, să uimească pe nimeni; nici un gând ascuns despre vreun serviciu făcut cuiva, nici un dram de spirit mercenar; Dumnezeu nu este absolut deloc suspect nici de cea mai măruntă complezenţă, iar mulţumirea de la sfârşitul fiecărei zile, şi mai ales, cea din ziua a şaptea pe care par să i-o atribuie cuvintele biblice «şi Dumnezeu văzu că aceste lucruri erau bune foarte», această mulţumire se referă la opera împlinită, generatoare de satisfacţii impure, iar nu la geniala operaţiune însăşi; în stadiul de operă ce se naşte, geniul devansează neapărat orice vanitate de autor; geniul aflat în clipa ce precede opera, geniul aflat pe punctul de a inventa se găseşte într-o stare de perfectă inocenţă; creaţia radicală aflată în instanţa de creatură este aşadar singura manifestare a unei generozităţi absolut gratuite, singura donaţie absolut pură de orice calcul. Limbajul nostru, croit pentru empiria impură, pentru comutare şi alternativă, pare greoi şi grosolan pe lângă un nu-ştiu-ce atât de impalpabil! Pentru că este eferenţă pură şi pentru că nu trebuie să imite pe nimeni, actul creator este o colaţionare a fiinţei totale – nu o reînnoire parţială şi superficială, nici chiar o inovaţie completă, ci o instaurare a fiinţei *ex nihilo*: Dumnezeu nu este un antreprenor ocupat să repare, să zugrăvească, să restaureze faţadele – pentru că asta este o treabă de reînnoire partitivă, adică o novaţie la scară mică, şi nici măcar nu e un mare novator care ar construi de sus până jos un palat nou: căci noul nu se defineşte decât prin raportare la vechi; este un creator care instaurează fiinţa, fiinţa pur şi simplu, în nefiinţarea oricărei preexistenţe. Actul inocent inaugurează fiinţa inocentă şi starea de inocenţă. După lumina cea nouă ce străluceşte brusc în întuneric la chemarea acelui *fiat* miraculos, conştiinţei îi place să-şi reprezinte grădina azurie a

fericirii dintru început; azurul, după fulgerul orbitor; o lume de o prospețime primăvăratică, după vacuitatea supremă. Este «prima dimineață a lumii», după cum spune poetul Charles van Lerberghe și compozitorul său, Gabriel Fauré; din zori și până la amiază, este marea dimineață cosmogonică, dimineața unei lumi fără memorie și fără preexistență. Cea mai candidă lumină a fost, pesemne, lumina acelei dimineți. Soarele reînnoirii succede tuturor primăverilor care l-au precedat: dar soarele acestei copilării nou-nouțe este un soare fără precedent. În grandioasa puritate a tuturor lucrurilor este inclusă mărunta puritate a omului paradisiac. În Raiul nou-nouț, tradiția a așezat făptura nou-nouță, făptura de dinaintea primei griji și a primului gând ascuns (gândul ascuns de a fi precum Dumnezeu, cunoscând binele și răul), *a fortiori* făptura de dinaintea primului scrupul (pentru că ce poate fi scrupulul, dacă nu cel mai ascuns gând moral care se desprinde, pe la spate, dintr-o ascunsă intenție rea?), în sfârșit, făptura de dinaintea dedublării conștiinței, de dinaintea acelei conștiințe ascunse ce-și face loc tot mai în urmă, o dată ce inocentul și-a acoperit goliciunea. Oare acest statut al ființei atemporale, supraistorice, supralapsare, în care impurul își proiectează himerele, nu este, cumva singura continuare posibilă a Voliției instantanee și radicale prin care începe totul?

Dar oare începutul este capabil să se continue? Dacă am spune, ca în emanaționism, că pur și impur coexistă dintotdeauna, originea radicală a impurității (răul sau materia) ar fi ea însăși un mister atemporal. Dacă, dimpotrivă, prezentul este un trecut decăzut, dacă impurul a devenit ceea ce este, nimeni nu ne poate împiedica să punem problema istorică a căderii lui. Când s-a întâmplat aceasta? Și de ce a avut loc acest accident? Cum s-a petrecut? Întrebările răsar singure cu ocazia unor evenimente datate și contingente care fac explozie, țâșnesc, vin unele după altele în timp și, cu atât mai mult cu ocazia evenimentului originar, ce amorsează temporalitatea în general; însăși continuarea clipelor din a căror serie este alcătuit calendarul nostru face să tresalte necontenit efectivitatea și gratuitatea originii lor radicale. Nu era nici un motiv pentru ca puritatea absolută să fi încetat într-o bună zi de a mai fi pură, adică să se fi alterat și să fi devenit altceva; puritatea, în acest sens, este sinonimă cu eternitatea, iar prima

alterare a purității este un paradox aproape la fel de contradictoriu ca și ideea unei eternități muritoare. Şi totuşi, dacă putem concepe, la sfârşitul vremilor, o eternitate nemuritoare, adică o eternitate ce va începe și, după venirea ei, va dura mereu, putem de asemenea să concepem la originea vremilor o eternitate perpetuă, adică o eternitate ce era eternă pe moment, dar care, într-o bună dimineață, a încetat de-a mai fi; la fel, se întâmplă ca o iubire să fie pentru îndrăgostiți un Acum perpetuu și o eternă fidelitate, pe când, în ochii celorlalți, ea să trebuiască totuși să se sfârșească într-o bună zi... Fericirea fără vreun amestec este o *eternitate provizorie*, un prezent etern care s-a sfârşit! Înțeleagă cine poate... Atemporalul poate fi temporar, după cum degenerescența și regenerarea pot fi, în același timp, bruşte şi graduale. Clipa creatoare pune eternitatea, dar însăşi această eternitate apare mai apoi ca eternitatea unei clipe: astfel moartea mărgineşte în chip misterios viața unei persoane ce gândește și pe care vocația sa rațională ar sustrage-o timpului, iar cariera ei, refulată la nesfârşit de secolele succesive, se scurtează până la dimensiunile unui moment punctual. – Degeaba este puritatea un superlativ foarte instabil, nu e totuşi nici un motiv pentru ca, în starea supra-temporală, ea să se altereze vreodată: nici o pricină de tulburare, nici o alteritate problematică și în stare să întunece acest cer senin; continuitatea ființei eterne e de la sine înțeleasă, doar încetarea acesteia ridică întrebări, vrea să fie explicată în mod expres, cere în plus un principiu suplimentar, asemenea răului. Şi de unde oare ar veni alteritatea, în această grădină a totalității închise și a preafericitei perfecțiuni? Să ne hotărâm: trebuie că puritatea se schimbă *fără motiv*, adică prin ea însăși și în mod spontan. E adevărat că *Facerea* dă unui șarpe sarcina ispitei: dar animalul mitic pare special inventat ca să ia asupră-și responsabilitatea alterării, ca să condenseze sau ipostazieze în sine principiul răului seducător. De unde vine acest perfid animal ce amorsează mobilitatea istoriei? Şarpele, după cât se știe, a fost creat laolaltă cu celelalte făpturi ale lui Dumnezeu: de ce ia el inițiativa de a sabota toată creația, demoralizându-l pe om? în fapt, un corupător profesionist a părut necesar pentru a se explica prima cută pe inocența uniformă a Raiului, pentru a asuma primul «*clinamen*», adică prima declinare arbitrară fără de care eternitatea ar fi

continuat veşnic, şi care nu lasă starea paradisiacă să fie definitivă. Imaginea ispititorului este un mod empiric şi palpabil de a ne reprezenta evenimentul gratuit ce, pentru prima dată, vine să stânjenească eternitatea perpetuă. Acest eveniment vine dinăuntru şi se numeşte Păcat. Oh! ce puţin lucru e o greşeală în existenţa preafericită a creaţiei, cu mult mai puţin decât o încreţitură fugitivă pe apa lucitoare a unui heleşteu: abia o intenţie, o tresărire infinitezimală şi imperceptibilă a voinţei; făptura care, trezită brusc din inconştienţa ei paradisiacă, printr-o proastă inspiraţie, pe neaşteptate, la un moment dat, râvneşte la lucrul interzis şi-şi dă seama că e liberă să nu se supună. Această pliere a conştiinţei şi comiterea păcatului care urmează ar fi putut foarte bine trece neobservate, fiind fapte mai uşoare decât uşoara briză de pe suprafaţa apei. Şi totuşi, acest rău act de voinţă este minimul fatal care va declanşa cele mai mari catastrofe: Adam, dându-şi seama că i se ascunde un secret, concepe posibilitatea greşelii – şi totul e distrus: grădina azurie nu mai este; s-a terminat şi cu fericirea cea de neclintit şi cu imperturbabila puritate... Trebuie, aşadar, o iniţiativă voluntară pentru a tulbura puritatea supratemporală: preafericita eternitate nu poate fi instaurată decât prin acel *fiat* inaugural al creatorului, şi întreruptă numai printr-un *fiat* incoativ al imitatorului, adică prin consimţirea vinovată la ispită – pentru că acesta din urmă este caricatura celui dintâi; sau, mai precis, vinovăţia constă în a reîncepe; păcatul este *a doua iniţiativă*, trufaşa repetiţie prin care făptura vrea să facă *asemeni* creatorului (ὡς)[11]: înainte de a mobiliza devenirea şi de a activa evoluţia, pretenţiile creatului ce uzurpă funcţia creatoare instituie mortalitatea. Există aşadar un fel de *iniţiativă imitativă*, un început relativ, care este reeditarea începutului absolut şi care, indiferent în sine, ca orice început, este supus greşelii în chip misterios, fiind secund; iată de ce tradiţia consideră acest act de independenţă ca un abuz de libertate.

Păcatul reînceperii pune deja în lumină ceea ce am putea numi blestemul legat de a *Doua oară*, vinovata «secundaritate». Eternitatea preafericită, excluzând orice succesiune, nu cunoaşte de loc vreo *dată*, nici «data» numărul Doi, nici chiar, prin urmare, «data» numărul Unu: sau am spune mai bine, în limbajul laborios al temporalităţii, că aceasta este o primă dată continuată şi un

început perpetuu; iar acest început mereu începător, mereu inițial, nu trebuie nici măcar să reînceapă, pentru că aici repetiția nu are sens: în *noutatea imuabilă* a tuturor lucrurilor, ființa își păstrează (dar oare putem spune că «păstrează»?) prospețimea vernală a primei zile (dar putem oare vorbi despre o «primă» zi?)... Momentul pur și tranșant instaurează pura stare eternă, care este continuarea lui orizontală de neconceput, dar impura decizie instantanee, care este fapta «păcatului originar», deschide seria ordinală a «dăților». De acum, complicata continuare înlocuind senina continuitate, zguduirile imprimate ființei de acest eveniment asigură, din secundă în secundă, relansarea veșnic aventuroasă a devenirii. Independent de memoria care, în loc să ne redea atemporalitatea, reține trecutul în prezent și amestecă momentele între ele, dar nu oprește niciodată ireversibila futuriție, simpla succesiune a prezenturilor, unul alungându-l pe altul, ar da deja ființei botezul alterării; ființa, făcându-se alta în mod continuu, nu mai e ființă, ci devenire: chiar atunci când uitarea i-ar reface în orice clipă virginitatea și chiar de-ar fi «*mens momentanea*» sau «*aeternum nunc*» instantaneu, ființa-care-devine ar fi de la bun început și pe vecie impură, deoarece s-a lepădat o dată, o singură dată, o primă dată, de superlativul purității purissime; Adam se leapădă de această puritate nu pentru că-și aduce aminte de creație sau pentru că încearcă s-o copieze, ci pentru că ia o inițiativă, general vorbind. Doar primul pas contează. De-abia a trecut cel inocent pragul alterității și deja nu mai este identic cu el însuși, deja istoria își desfășoară succesiunea pestriță de evenimente. În acest flux continuu, începutul, chiar prin definiție, nu este așa decât la început, adică pe durata unei clipe: încă o clipă, și deja nu mai este început, ci continuare infinitezimală; încă o clipă, și deja nu mai este inițiativă, ci repetiție și pastișă, lăbărțare și pisălogeală.

4. Deșteptarea minții prin istorie

Deoarece puritatea instabilă dispare prin simplul joc al futuriției și prin succesiunea momentelor ce se împing unul pe altul înspre trecut, nu este cazul să ne întrebăm în ce fel omul mărginit

încetează de a mai fi pur, o dată cu începutul vremilor. Vom vedea mai târziu în ce fel memoria şi conştiinţa contribuie la îngroşarea impurului, dublând orice prezent cu un preterit şi orice gând cu un gând ascuns. Mai întâi, continuarea unui început incapabil să-şi păstreze temperatura înaltă de început, să-şi susţină primul zel şi întâia fervoare, această continuare este un timp inert şi mâlos, permiţând replierea conştiinţei: în acest marasm de indiferenţă, plictis sau distracţie, conştiinţa are tot timpul să se retragă în sine, ca să se bucure doar de ea însăşi. Apoi, replierea conştiinţei este modul obişnuit în care avântul inocent avortează, clipa purissimă o apucă brusc în altă parte, adică spre impur. În sfârşit, însăşi conştientizarea produce timp, adică temporizează – pentru că e nevoie de timp ca să devii conştient; conştiinţa, îngăduitoare, secretă din greu cel mai gros şi mai mediocru din toate timpurile. – Ceea ce este pur, o dată căzut în istorie, ar deveni oricum impur, chiar de-ar rămâne singur pe lume; iar conştientizarea este forma interioară sau centrifugă pe care o îmbracă această deşteptare spontană din inocenţă. Or, omul temporal nu mai este singur, iar ocaziile exterioare hotărăsc doar în ceea ce priveşte modalităţile concrete, intensitatea, data şi locul ispitelor. Într-un cuvânt, imposibilitatea oricărei creaturi temporale de a culmina mai mult de o clipă în vârful perfecţiunii ar explica deja quodditatea greşelii, dar mediul ambiant îi specifică şi Cum şi Cât. Un fir de praf e de-ajuns ca să înnegrească suprema neprihănire; dar nu prea este praf în aerul pur, în cerescul azur al Paradisului; doar iniţiativa gratuită a unei libertăţi este capabilă să provoace acel «clinamen» ce va declanşa procesul istoric; e nevoie de puţin, de foarte puţin, ca să aibă loc căderea în timp... De unde ar veni acest puţin, dacă nu dintr-o tresărire intenţională, adică dinlăuntru? Totul se schimbă o dată cu trecerea de dincolo dincoace: pe firul duratei, diverse prilejuri adjuvante secondează tendinţa fãpturii de a actualiza posibilele, de a activa trecerea spre viitor, de a se deştepta ea însăşi. De aceea cel pur – cel foarte provizoriu pur, doar până la noi ordine! – se apără, într-o defensivă disperată, împotriva impurităţii înconjurătoare şi a alterităţii colcăitoare care îl atacă din toate părţile şi îl vor altera, mai devreme sau mai târziu. Când eşti astfel înveşmântat în candoare şi în haine de in preacurat, nu trebuie să ieşi nicăieri şi nici să te vezi cu nimeni, de frică să nu-ţi

murdărești mâinile. Ești perfect : mai cu seamă nu mișca, ai putea strica totul; ești fără pată, iar acum, atenție! nu trebuie nici să vorbești, nici să respiri, trebuie chiar să te stăpânești de a mai gândi, dacă nu vrei să aburești cristalul translucid al sufletului. Cel pur, condamnându-se el însuși la imobilitate, nu îndrăznește să mai facă un pas, nici să ridice un deget... Va trebui oare să se transforme în statuie? Cel pur este ca un bolnav de bronșită, care evită să mai scoată nasul afară și chiar să se uite pe fereastră. În ce fel de puf, în care seră vom păstra oare această puritate foarte friguroasă, foarte prețioasă, foarte precară, pe care o nimica toată o murdărește și care se teme de toate bolile? Oare un mediu sterilizat cu grijă, absența oricăror legături cu exteriorul, un riguros «Veto» vor proteja această puritate superlativă de infecție? Vai! orice profilaxie este iluzorie și derizorie contra acestei infecții la fel de continue ca și clipele succesive ale devenirii, la fel de atotcuprinzătoare și de nenumărată ca lumea în care suntem cufundați. Paralizia completă: iată pedeapsa destinată celor ce înțeleg să păstreze în ei înșiși o stare de perfectă asepsie morală. Prețul plătit purismului este fobia față de Celălalt și refuzul de a deveni. De fapt, puristul care înțepenește în singurătatea lui glaciară este contaminat de mult: ceea ce protejează atât de gelos contra devenirii, contra călătoriilor și a promiscuităților sociale, contra microbilor, este o puritate deja tulbure și foarte ofilită. Crezând că se agață de un autentic trecut originar, puristul se cramponează, de fapt, de un prezent impur și alterat care, mânat de futuriție, îndepărtat de continua ivire a viitorului, trece și el în inactual: momentul în care vorbește e deja departe în urmă! Nimeni nu poate opri procesul actualizării – pentru că timpul este mai puternic decât orice, chiar decât dragostea: *volens nolens*, dusă de mână sau trasă de păr, de voie sau de nevoie, ființa va deveni alta, apoi iar alta, printr-o alterare neîntreruptă; aflat în inima succesiunii la fel ca ființele cele mai impure, și prin urmare luat de valul relativității generale a unui destin istoric, puristul se agață cu înverșunarea disperării de ficțiunea eternității; el refuză să dureze, fie și o secundă, să se miște, fie și un milimetru; și nu vrea să vadă că însuși purismul, și paseismul, și arhaismul, și tradiționalismul sunt deja momente ale procesului. Cât de tardive momente! Această neputință se verifică în cele mai mici detalii:

de exemplu, micul purism lingvistic apără cu disperare «puritatea» limbii împotriva afluxului invadator de cuvinte străine şi de neologisme, aflux la fel de irezistibil ca însăşi evoluția vitală; purismul artistic al artei-pentru-artă şi al poeziei pure se luptă piept la piept cu practica invadatoare, cu tehnicile utilitare, cu acțiunea prozaică ce îl acoperă neîntrerupt: această poezie, apărată cu atâta trudă, recucerită şi, cu toată vigilența noastră, pierdută din nou, oare nu este comparabilă cu o plută asediată din toate părțile de oceanul prozei? Marele purism, în general, care este catharismul etic, se distinge şi el prin refuzul timpului: dar timpul nu are nevoie ca purismul să spună da, viața puristului o spune deja, prin ea însăşi, destul de elocvent; această viață face chiar mai mult decât s-o spună, pentru că toată evoluția noastră, căreia bătrânețea îi este orientare calitativă şi intenție concretă, poate fi considerată o acceptare trăită a duratei, un consimțământ tacit la devenire. Să rezişti irezistibilului? Să frânezi cursul procesului ce dă viață posibilului? E ca şi cum ai împiedica un copil să învețe într-o bună zi minciuna şi duplicitatea conştiinței...: acest moment poate fi întârziat, dar nu poate fi evitat în general, după cum, tot în general, nimeni nu poate fi scutit de conştientizare; căci putem modifica modalitățile circumstanțiale ale actualizării, dar nu efectivitatea sau quodditatea devenirii; putem influența modul în care spiritul pogoară asupra inocenților şi data la care le vine acest spirit, dar nu asupra *faptului* că, în general, spiritul va veni la ei, dar nu asupra botezului conştiinței dublate. Aşa se întâmplă şi cu moartea, care vine oricum, deşi poate fi mereu amânată: mai devreme sau mai târziu, moartea va veni, deşi, datorită medicinii, ea poate veni cât mai târziu posibil. Totuşi: ține de noi să dirijăm futuriția în aşa fel încât viitorul să nu fie orice fel de viitor, ci într-un fel sau altul, zi de sărbătoare şi zi de bucurie; dar *faptul* futuriției-în-general, faptul că în general şi în orice caz un viitor va veni, acest fapt nu depinde de noi în nici un fel: acest fapt, ca să repetăm o zicere a lui Aristotel, pe care lui Leon şestov îi place să o amintească, este ἀμετάπειστόν τι, un destin inflexibil. Data morții poate fi amânată; durerea şi nefericirea pot fi deplasate sau atenuate; timpul expectativei poate fi comprimat sau lungit – pentru că nimic nu spune că impuritatea trebuie să survină într-un anumit moment mai degrabă decât în altul, iar amânarea unui păcat nu e

niciodată absurdă *a priori*. Dar mortalitatea, «doloritatea» și temporalitatea sunt *destinale*. Nu, temporalitatea imposibil de comprimat nu se lasă înduplecată.

Absolutul suspomenit, devenit relativ, își ia rămas bun de la acea tautologie ontică pe care o putem numi *tautousia* lui. Domnia impurității consacră apariția polimorfismului. Aristotel, devansându-l pe Pascal, a spus: τὸ ἁμαρτάνειν πολλαχῶς, eroarea este multiformă și «plurivocă», pentru că eroarea este nedeterminată; iar prima frază din *Anna Karenina* de Tolstoi opune uniformitatea fericirii polimorfismului nefericirii. Fericirea amorfă încetează o dată cu istoria... Invincibila forță a destinului, spune Ceaikovski comentând prima temă din *Simfonia a IV-a* compusă de el, veghează cu gelozie ca plenitudinea fericirii noastre să nu fie niciodată perfectă, ca seninătatea noastră să nu fie niciodată fără nori... Dar tocmai încercările dau o materie simfoniei și îi mobilizează dezvoltarea. Înainte de prima mutație, pur și impur sunt contradictorii și, în consecință, alternativa de a fi pur sau impur este oferită celui inocent ca un ultimatum, fără o soluție de mijloc. De îndată ce-a fost trecut pragul primei mutații, impuritatea poate comporta toate gradele în plus sau în minus și, chiar prin aceasta, poate *crește din ce în ce mai mult*. Înaintea deschiderii ochilor ce-i revelează lui Adam, conform tradiției, deosebirea dintre bine și rău, adică *dignoscentia* sau cunoașterea bifurcată, omul transparent și fără dorință se află dincolo de orice disjuncție și nici măcar nu bănuiește posibilitatea răului. În prezentul lui etern, nu are poftă de nimic. Greșeala omului ispitit, la drept vorbind, nu este de *a face* răul, adică de a comite o «faptă rea», ci de a admite, pe durata unui moment și cât ai clipi din ochi, posibilitatea răului și de a lua cunoștință de diferența acestuia față de bine; este un păcat de rea-voire, și nu de facere de rău. Omul este deci tentat de posibilitatea unei posibilități...

În umbră strălucește,
Un fruct frumos de aur,
Lucește ca o comoară,
Printre frunze.
Pentru tine s-a copt,
Rodul frumos din Rai.
Nici trandafirii nu i se aseamănă!

«Nu te afunda în fericire», i-a poruncit Domnul Evei, care locuia în grădina nevinovăției, cum spune van Lerberghe. Dar de ce oare cunoaşterea Binelui şi a Răului trebuie să fie un păcat? Da, de ce această contradicție? Ideea relei ştiințe nu este ea însăşi răul? Un blestem bizar vrea ca pierderea clarității să fie răscumpărarea plătită pentru replierea conştiinței. Este adevărat că aşa cum implică însăşi dubla ştiință, păcătosul recunoaşte în rău un corelat antitetic al binelui şi el a păstrat, laolaltă cu regretul pentru puritatea pierdută, o idee despre marja care îl desparte de ea : dar puritatea nu mai este ființa lui, ea a devenit pur şi simplu un ideal. Procesul este aşadar ireversibil şi iremediabil, şi acest lucru ne este sugerat la modul mitic de heruvimii ce stau la intrarea în grădina de unde omul a fost alungat pe vecie, unde omul nu se va întoarce niciodată. Un singur Da, şoptit furtiv de făptura ispitită – şi totul e consumat! Cine a descoperit o dată lucrul pe care mai bine nu l-ar fi ştiut, cine a conceput o singură dată, numai o dată, posibilitatea răului, acela a încetat pentru totdeauna de a mai fi pur; chiar de s-ar reabilita pe loc, n-ar putea face în aşa fel ca ideea răului să nu-i fi venit mai înainte; într-adevăr, nimeni nu poate face în aşa fel încât ceea ce s-a făcut să nu fi fost făcut, încât acel *«factum»* să fie *«infectum»*, nimeni nu poate anihila faptul-de-a-fi-făcut (*fecisse*) şi, chiar dacă ar şterge toate consecințele empirice, n-ar putea nici să anihileze slăbiciunea în urma căreia am cedat într-o bună zi ispitei: această pată metaempirică ce derivă din simplul fapt de a-fi-avut-loc, această pată nu dispare, nu se şterge şi rezistă la toate spălăturile penitenței şi ale catharsis-ului. Iată de ce, o dată ce s-a depăşit pragul slăbiciunii inițiale, o dată ce s-a adus înăuntru primul Celălalt care face din Cel Pur o ființă amestecată şi din Cel Simplu o ființă complicată, o dată ce s-a admis răul care e alogenul ireductibil şi inasimilabil, ceea ce urmează nu prea mai are importanță; ceea ce urmează este simpla derulare a consecințelor unei prime alterări; din clipa în care conştiința a făcut saltul calitativ al păcatului, s-a sfârşit: restul nu mai e decât multiplicare cantitativă şi proliferare materială, viermuială şi forfoteală; ceva mai mult, ceva mai puțin..., e o problemă de cât, dar nu e o problemă metaempirică. Numărul ce exprimă cantitatea şi cifra ce exprimă mărimea nu agravează intenția, deşi întăresc consecințele acesteia. Acel *da* al păcatului seamănă, păstrând

toate proporțiile, cu o idee genială, ale cărei exploatare și aplicații sunt abandonate de inventator, cu dispreț, imitatorilor. Astfel se explică solemnitatea Primei Dăți, ce declanșează cataracta celorlalte dăți, solemnitatea primului pas, ce este o inițiere întru mișcare, solemnitatea primului cuvânt și a primului surâs al copilului, și chiar a primei minciuni, oricât de anodină ar fi – pentru că prima minciună înseamnă prima complicație pe fruntea netedă și uniformă a inocenței; degeaba ridul e ușor de descrețit, pliul de îndreptat, complicația de simplificat – această primă minciună este prima și deci e gravă în mod cu totul deosebit: făcând primul pas (și trebuie să existe neapărat și numărul Unu), ea a făcut posibil al doilea pas. După această dată privilegiată care e prima dată, vor mai fi și alte dăți, și alți pași, și alte minciuni, ca o cascadă: însă numai prima dată, consacrând și pecetluind ireversibila noastră intrare în ordinea, *a posteriori*, a devenirii era într-un anumit fel genială; pentru că primul care și-a dat seama de posibilitatea unui contra-principiu, acela avea ceva diabolic de genial: prima mișcare este aici cea rea, pentru că este mișcarea cea liberă și îndrăzneață prin care omul întinde mâna spre fructul oprit. Oare nu e ceea ce misticii numesc τόλμα[12]? De aici vine fobia primei alterități și angoasa primei alterări! Dați-mi doar alteritatea minimă a primei schimbări, minimul infinitezimal al primei complicații – iar eu vă voi da toată istoria omului însoțită de toate varietățile monstruoase ale păcatului, desfășurându-și ciclul infernal al violențelor și catastrofelor. Întâiul Celălalt cu care cel pur intră în legătură pentru prima dată poate fi a Doua persoană, adică Tu, dar, mai general, el este elementul corelat într-o dualitate în care primul partener s-a lepădat de puritatea lui nerelativă. Să nu uităm că femeia, ce va fi o intermediară în ispitirea conștiinței, este ea însăși făcută din bărbatul desperecheat, printr-un fel de dedublare: înainte de vinovăția primului gând ascuns și de prima conștiință dublă, Dumnezeu îi dă deja neprihănitului imaginea lui feminină într-o oglindă, umbra lui feminină în soarele Raiului; el însuși n-o creează pe de-a-ntregul și din nimic, așa cum face cu celelalte făpturi, ci o creează din ceea ce a fost creat și în chip oarecum secundar: de aceea Adam o numește pe femeie carne din carnea lui, σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου[13], sugerând prin aceasta că femeia este un fel de sub-produs și o creatură *cu exponent.*

«*Virago de viro sumpta est!*» Bărbatul se reflectă în cea care s-a născut dintr-o subdiviziune a lui însuşi şi care îi va inaugura decadenţa. Or, după cum persoana A Doua nu este un celălalt ca toţi ceilalţi, ci Celălalt prin excelenţă, un celălalt imediat într-un raport tranzitiv de alocuţiune, tot aşa dualul nu este un caz particular al pluralului, un plural în doi, ci, fiind primul plural şi cea mai simplă pluralitate, cea care începe prima la ieşirea din singurătate, din solilocviu şi din solipsism, acesta iniţiază preconştientul pe calea vieţii impure. Doiul, plural născând, este minimul cerut pentru relaţia κατ' ἐξοχήν, adică pentru corelaţia simplă, dincolo de care se poate începe a spune Et caetera: acest minim ar fi fost de ajuns, fprobabil, pentru a-l mobiliza pe Unul lui Parmenide. Aşadar, linia de demarcaţie metafizică nu trece între Doi şi comparativul lui, Mai Mulţi, între dualitate şi ceea ce e dincolo de ea, până la infinit (pentru că, faţă de singular, Doi este deja acest comparativ): nu, adevărata mutaţie are loc între absoluta simplitate şi multiplicitatea elementară a dualului, între singurătatea unităţii şi această primă complicaţie care e dublarea. – Orice ar fi, impuritatea imposibil de numărat şi de numit, aici începe; începând de aici, «încetaţi cântecele», καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς, cum spunea *Philebos*[14] vorbind despre «a şasea generaţie», aceea a plăcerilor impure şi a nedeterminării infinite; aici începe capitolul degenerescenţei –, degenerescenţă semnificând în acelaşi timp decadenţă şi aucţiune. De acum înainte, impuritatea, pradă automatismului şi «freneziei» propriei ei tendinţe, nu va face decât să crească şi să fie mai frumoasă. Murdăria se întinde ca o pată de ulei. Tot mai numeroase sunt, într-adevăr, cauzele de tulburare şi de amestec care acţionează în grosimea continuării, operează pe îndelete în alungirea intervalului! Tot mai mult! Tot mai repede şi mai tare! Deteriorarea se agravează prin ea însăşi, se accelerează ea însăşi vertiginos: din altul în altul, identicul nu încetează de a se complica, iar impuritatea sporeşte ca o avalanşă. Sfânta Scriptură ne sugerează implicit ideea acestui crescendo frenetic, a acestui accelerando pasional, care decurg amândouă dintr-o primă slăbiciune: crima lui Cain, violenţă omucidă, vine să se adaoge nesupunerii infinitezimale a lui Adam, păcat de intenţie; dar primul fratricid degenerează la rându-i şi se înmulţeşte cu el însuşi, iar ceea ce urmează este o oribilă avalanşă de omoruri:

ἐπληθύνθησαν αἱ κακίαι τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς[15]; violențele, tumulturile și dezordinile se înmulțesc în progresie geometrică, ca să spunem așa. – Păcatul – umbra de pe tabloul creației – sculptează peisaje tragice, al căror relief capătă mai multă adâncime, cu fiecare clipă; păcatul îi descoperă omului profunzimea nopții. Ησαν... γυμνοί... καὶ οὐκ ᾐσχύνοντο[16], erau amândoi goi și nu se rușinau. Când omul și-a dat seama de această goliciune, de această puritate gymnică, i s-a făcut frică. Adam își dă seama că există anumite părți ale corpului care trebuie ascunse; că se poate ascunde după copaci ca să nu fie văzut: gradarea vinovăției de conștiință, a pudorii și a șireteniei ca de șarpe[17] urmează inocentei expuneri. Grădina Raiului care, asemeni albei cetăți Kitiej din legendele rusești, este o adevărată grădină aflată la amiază, o grădină în care soarele la zenit nu lasă nici o umbră, neprihănita grădină lasă să se zărească tot felul de cotloane și de ascunzișuri: din clipa ispitirii, grădina fără arierplanuri și fără gânduri ascunse devine crepusculară. Făgăduința mincinoasă a șarpelui nu e prima care introduce în fericirea nemișcată principiul neliniștii temporale și al nemulțumirii, adică al perspectivei: în plină eternitate, chemarea orizontului și planurile de viitor vin să-l tulbure pe cel preafericit! Din curiozitate, Adam nu s-a supus poruncii, dar nu a mințit: Cain, prima progenitură apărută după păcat, va omorî din gelozie pasională și, în plus, va minți. Astfel, păcatul sapă în conștiință galerii din ce în ce mai secrete, culoare din ce în ce mai subterane, tranșee din ce în ce mai clandestine.

Omul este o ființă esențial pură, care a devenit accidental impură: acesta este postulatul implicit al oricărei metafizici puriste. Acest postulat ne e dictat în aceeași măsură de logica noastră născocitoare și de amorul nostru propriu. Prejudecata logică vrea ca totul să înceapă cu *tabula rasa* sau, dacă preferăm, cu pagina albă a inocenței originare: la fel cum inteligența își construiește totalitățile pornind de la elemente, tot așa ne face plăcere să producem structurile morale ale ființei impure și complexe pornind de la o simplitate elementară; diferențierea ființei indivize, alterarea, care e trecerea de la același la celălalt și de la «tautousie» la «heterousie» se supun de asemenea acestei scheme logice. O aritmetică simplistă și lineară ne invită să ne

închipuim înainte de Mai Mulţi, Dualitatea, înaintea Dualităţii, Unitatea şi dincolo chiar de Unitatea foarte unită, un Zero foarte rotund, foarte gol şi foarte limpede al inocenţei. Pe de altă parte, mitul acelei *tabula rasa* originare este măgulitor pentru amorul nostru propriu. Fără îndoială că prejudecata producerii ar primi la fel de bine şi schema inversă, schemă care, de acord cu simţul comun, ne reprezintă conştiinţa progresând de la egoism la altruism – pentru că ego-ul solitar este şi el un element simplu; dar simplismul purist încă mai găseşte calea de a concepe egoismul drept urmarea unui prim păcat; dacă omul a devenit egoist, e din vina altcuiva. Aşadar, purismul face din impuritate o epigeneză a evoluţiei. Tocmai această epigeneză justifică – fără nici un joc de cuvinte – genetismul: dar acest genetism nu descrie doar edificarea unui organism moral adult, el este şi o filozofie a decadenţei; punctul de plecare în robinsonadele din secolul al XVIII-lea este o încercare senzualistă, empiristă, atomistă de a explica geneza structurilor complexe şi complete pornind de la elementele simple ale acestora, dar pe lângă aceasta mai este şi condamnarea morală a unei decăderi istorice: elementul simplu este şi o castitate originară sau un sălbatic virtuos; textul pe care istoria îl va scrie pe această pagină cu totul albă se numeşte civilizaţie, dar el rezumă în sine toate tarele şi toată corupţia stării noastre prezente. Şi, în acest fel, acelaşi proces care duce la formarea marelui metazoar impur ne îndepărtează tot mai mult de candoarea cu care ne-am născut. Ideea unei impurităţi moştenite sau dobândite este deci în aceeaşi măsură pesimistă şi optimistă: este pesimistă şi chiar tragică pentru că presupune că diferenţierea nu se poate petrece fără prihănire, că pierderea inocenţei şi a virginităţii originare este preţul fatal al maturizării; ea ne somează să alegem între o candoare impuberă ce rămâne la stadiul de posibilitate şi o existenţă actualizată plenar ce acceptă să fie impură. Dar, într-un alt sens, ea este optimistă şi filantropică, aşa ca orice teorie ce raportează o boală la agentul ei patogen sau insistă asupra originii exogene a răului pentru a nu-l imputa responsabilităţii inalienabile, indeclinabile, irecuzabile a unei rele voinţe; chiar şi păcatul originar, pentru care trebuie să acuzăm libertatea centrală a ipseităţii, acest păcat îşi are izvorul într-un corupător; greşeala omului este de a se lăsa ispitit, de a ceda artei

persuasive a ispititorului; dar, în mod evident, acesta din urmă este inițiatorul și primul întreprinzător al greșelii, el pune pe picioare toată operațiunea de demoralizare, făcând să sclipească în ochii perechii edenice speranța unei clarviziuni inedite și deosebit de promițătoare. Adam trăia în Rai fără să se gândească la rău, fără răutate, ca un miel neprihănit; așadar, un al treilea l-a influențat, ispititorul i-a băgat tot felul de idei în cap; de n-ar fi fost acest agent patogen al păcatului, omul ar mai fi și azi în grădina plăcerilor, ducând un trai fericit cum nu se poate povesti. Să remarcăm că Adam este doar al treilea în această propagare a păcatului, în această responsabilitate în lanț ce începe cu culesul unui fruct apetisant. De aceea, cei trei vinovați își aruncă vina de al unul la altul; se acuză reciproc, ca niște copii prinși asupra faptului; bărbatul spune «femeia-i de vină», iar femeia arată spre șarpe... E adevărat că Dumnezeu pare să aibă o altă părere, din moment ce-i pedepsește pe toți trei! Nu se poate totuși nega că inspirația în a greși n-a fost importată de om din afară, că cineva n-ar fi șușotit la urechea lui ideea deliciosului păcat! Și chiar atunci când șarpele n-ar fi decât o ipostază a relei noastre intenții și o alegorie mitică a generației spontane a acesteia, izbucnirea acestei intenții tot s-ar vădi un accident secundar și arbitrar, venit ulterior ca să tulbure apele limpezi ale unei autenticități esențiale. Fie că păcatul este o improvizație liberă a relei voințe sau o captație a asentimentului, fie că făptura ia inițiativa acestuia în mod gratuit sau se lasă îndoctrinată de lingușitor, îmbrobodită de promisiuni înșelătoare, într-un cuvânt, fie că omul este rău sau slab, în ambele cazuri impuritatea este ceva accidental, ἐπακτόν τι[18] – un caracter dobândit este, ca să spunem așa, o boală contractată. Plotin, în al său *Tratat despre frumos*, spune că urâțenia îi este supraadăugată omului, prin adăugirea unui element străin, τροσθήκή τοῦ ἀλλοτρίου. Omul nu este impur congenital, ci a devenit astfel: dimpotrivă, din naștere omul este un îngeraș; organismul îngerașului ar fi mereu sănătos dacă n-ar fi contaminat cu microbi sau dacă pe o primă boală, nu s-ar grefa acele accidente secundare și suplimentare, contingente și deci evitabile pe care medicina le numește «complicații», pentru că s-ar putea foarte bine să nu se întâmple: și totuși, psihia îngerașului ar fi rămas castă și pură dacă n-ar fi luat de undeva microbul păcatului, dacă n-ar fi fost infectată

într-o bună zi de prieteniile-i dubioase... Unde şi când? Pentru că impuritatea se ia, ca şi scarlatina sau holera, iar întrebările categoriale de loc şi de dată, pe care nu ne putem împiedica să le punem, indică în mod clar originea accidentală a acestei infecţii morale. Micul sfânt se găseşte în aceeaşi situaţie ca un tânăr patrician, născut pur şi imaculat, care învaţă la şcoala comunală sau la regiment ceea ce, se pare, n-ar fi descoperit de unul singur, înjurăturile, comportamentul urât, gândurile vinovate şi ideile proaste; când copilul aduce acasă aceste miasme, în jurul lui toţi strigă: ni l-au stricat! Totuşi, optimismul renaşte şi mai viu din pesimism. Tocmai pentru că impuritatea este o intrusă, o anomalie, un element neesenţial, adiţional şi parazitar sau, cum spune *Phaidon*, ceva ce s-a întâmplat, παραπῖπτον[19], ne rămâne speranţa să o suprimăm din organismul nostru... Dar ce spun eu? în general, dacă răul este un fel de lux, un adaos la fiinţă, în plus faţă de aceasta, fără să fie un ingredient originar al constituţiei ei, dacă e ceva ce există un pic mai mult decât e strict necesar, atunci răul este un Prea mult ireductibil, de neintegrat, de care trebuie să fim scutiţi. Ceea ce nu va fi niciodată digerat trebuie să fie vomat! Omul a comis greşeala de a admite imixtiunea unui viitor străin în prezentul lui etern şi preafericit: de acum înainte, ar fi bine să nu se mai lase sedus. În această privinţă, am putea spune că există o metodă cathartică a cunoaşterii, asemănătoare cu mortificarea ascetică: pentru optimismul, care consideră orice greşeală drept un lapsus de origine accidentală sau exogenă, spiritul lăsat în seama purei sale spontaneităţi intelectuale este literalmente infailibil; metodologia are drept scop să păstreze această spontaneitate, să izoleze în înţelegere acea autenticitate primordială ce face imposibilă înşelătoria şi neputincioasă arta de a agrea.

Ideea unei purităţi esenţiale, a unei impurităţi accidentale, a unei purificări negative sau prin scădere, în sfârşit, posibilitatea unei gymnosofistici capabile să-i redea făpturii ruşinate goliciunea de dinaintea păcatului – aceştia sunt cei patru idoli ai oricărui dogmatism purist care ipostaziază mitul inocenţei noastre metaempirice. Dar cum dublarea este cea mai simplă din toate complicaţiile, purismul va îmbrăca formele cele mai simpliste tocmai în ideea pe care şi-o face despre dualitate. Purificarea ce simplifică o fiinţă dublă nu este oare catharsis-ul prin excelenţă?

Iluzia unei candori pierdute este imediat regăsită: iată prima speranță pe care o vom abandona.

Note

1. *Ieşirea*, 3, 14.
2. Jean CASSOU, *Lazare*.
3. *Portrait du duc de La Rochefoucauld fait par lui-męme* (1658).
4. *De la Sagesse*, I, 38. Cf. Baltasar GRACIÁN, *Oracle manuel*, maxima 211.
5. Apa de mare, spune Heraclit, este în acelaşi timp pură şi impură: θάλασσα ὕδωρ καθαρωτατον καὶ μιαρώτατον. Citat de Louis MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homčre ŕ Aristote* (1952), p. 153 (este purificatoare, dar conține sare). Fără amestec: *ibid.*, p. 154.
6. Despre perechea καθαρόν–εἰλικρινές vezi textele lui Xenofon şi ale lui Aristotel citate de L. Moulinier, *op. cit.*, p. 152. Li s-ar putea adăuga *Phaidon*, 67 b, *Symposion*, 211 e.
7. *Parmenide*, 142 a (οὐδ' ὀνομάζεται)
8. RUYSBROECK L'ADMIRABLE, *L'ornement des Noces spirituelles*, I, 22.
9. *Enneade*, V, 8-9, cf. *Symposion*, 211 a-b.
10. Poem intitulat *Paradis*, la Gabriel Fauré (op. 95[1]).
11. *Facerea*, 3, 5; 3, 22.
12. Cf. PLOTIN, *Enneade*, V, 1, 1.
13. *Facerea*, 2, 23.
14. *Philebos*, 66 c.
15. *Facerea*, 6, 5. Această înmulțire merge în paralel cu proliferarea speciei umane: 6, 1 (πολλοὶ γίνεσθαι).
16. *Facerea*, 2, 25.
17. *Facerea*, 3, 1 (φρονιμώτατος).
18. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5 (τὸ αἰσχρὸν τὸ παρά τῆρ ἐτέρα φύσεως), V, 1, 2 (ἄνευ τῶν προσελθόντων). III, 6, 5. IV, 7, 10 (προσθῆαι... αλλοθεν). Cuvântul este în Euripide, *Hipolit*, versul 318.
19. *Phaidon*, 66 d.

Capitolul II

DUALITATEA ŞI PURISMUL

«Stropi-mă-vei cu isop şi mă voi curăţi; spăla-mă-vei şi mai vârtos decât zăpada mă voi albi.»
(*Psalmi,* 50, 8)

Dacă dualul este primul plural dincolo de singular şi prima complexitate imediat după unitate, ne pare îndreptăţit să spunem că impuritatea în doi este cea mai elementară şi mai exemplară dintre toate. Această multiplicitate relativ simplă este deja înscrisă în acea dedublare a conştiinţei datorită căreia omul, părăsind indiviziunea originară, încetează de a mai coincide cu fiinţa lui vegetativă. Conştiinţa de sine tulbură neprihănirea cărnii şi otrăveşte fericirea cea fără de amestec, fericirea naivă a organelor; dar şi invers, existenţa trupească îngreunează şi înnegurează conştiinţa, o transformă într-o semi-conştiinţă şi într-o conştiinţă vinovată. Adevărul este că omul nu se simte «doi», ci «unul»; eul interior imediat sieşi nu se simte dublu, ci simplu, iar această simplitate în sfâşiere explică fără îndoială de ce omul suferă pentru faptul că este impur: în mod sincer, primar, pozitiv şi cu condiţia să nu fie nebun, cel ce spune «eu» nu se simte nici dedublat prin diviziunea unei esenţe originar simple, nici repetat prin multiplicarea acestei esenţe; duplicare, subdiviziune – iată nişte idoli ai simetriei mai degrabă nişte scheme reconstruite retrospectiv decât nişte fapte trăite pe moment în flagranţa lor concretă; sub corelarea sufletului şi a trupului, a timpului şi a spaţiului, sau chiar înăuntrul timpului, sub simetria viitorului şi

a trecutului, ar fi uşor să regăsim mitul acelei «garnituri pentru şemineu» ce tutelează antitezele şi dihotomiile noastre. Însuşi Plotin, vorbind despre omul «amfibiu», nu pretinde, literal, că acest amfibiu trăieşte sub regimul *simbiozei*. Γίγνονται οἷον ἀμφίςιοι ἐξ ἀνάγκη, τόν τε ἐκεῖ βίον τόν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι...[1]; el nu spune că acest «homo duplex» trăieşte *de două ori totdeodată*, duce două vieţi paralele, picioarele aflându-i-se aici, iar ochii aţintiţi spre ceea ce se află dincolo... Dar Plotin afirmă că Bios şi Zoe, viaţa biologică şi viaţa «biografică» sunt trăite rând pe rând (παρὰ μέρος), alternativ. Omul are o viaţă dublă mai ales în sensul că sunt necesare cel puţin două principii pentru a explica totalitatea a ceea ce resimte el, pentru a da seama de realitatea sa integrală; ne trebuie cel puţin doi poli, două direcţii, două limite pentru a interpreta toată complexitatea psihosomatică: această complexitate se va numi Trup, dacă o privim din punctul de vedere al organelor, Spirit, dacă o considerăm dinăuntru şi din punctul de vedere al unei conştiinţe interioare sieşi, ce se gândeşte la propriul său trup şi la propria sa viaţă amestecată. Astfel, Doiul din dualitate rezultă dintr-un raţionament şi dintr-o schematizare aritmetică, dar el nu este un dat imediat al experienţei. Obiectul simplismului este ca, în egală măsură, printr-o întărire a bipartiţiei psihosomatice, să stabilizeze la doi pluralizarea unităţii şi să simplifice chiar prin aceasta travaliul reintegrării. Oare *ism*-ul din «dualism» nu revelează deja o intenţie statică şi sistematică, un gând ascuns relativ optimist, o încredere foarte dogmatică? Poate că omul este sfâşiat între două principii ireductibile, dar cel puţin pluralizarea se va mulţumi cu atât.

1. Simbioza zădărnicită

Purismul simplist, care poate fi un puritanism, se foloseşte de fabulaţiile cele mai diverse pentru a explica căderea omului în dualitate şi originea contingentă a simbiozei: căci sufletul nu a fost dintotdeauna întrupat! Astfel, orfismul povestea în ce fel cele două elemente ale omului, dionisiac şi titanic, s-au pomenit într-o bună zi înlănţuite şi în ce fel palingenezele succesive reînnoiesc

fără încetare nefericirea întrupării, ca o pedeapsă pentru păcatele noastre[2]. Plotin, comentând «pierderea aripilor» despre care este vorba în *Phaidros*, nu consacră oare un întreg tratat din a patra *Enneadă* «catabazei» sufletelor, adică întrupării, καθαδὸς τῆς φυχῆς εἰς τὰ σώματα? E adevărat că Plotin ezită între o concepție istorică și dramatică a spontaneității vinovate și ideea unei legi cosmologice în virtutea căreia sufletul se leagă în mod necesar de un trup: γίγνονται... ἐξ ἀνάγκης, sufletele devin amfibii în cursul istoriei, dar devin astfel dintr-o necesitate firească. Oricare ar fi adevărul, sufletul condamnat, ca o răscumpărare pentru păcatele lui, să stea față în față cu ceea ce îi repugnă cel mai mult ar fi putut și, prin urmare, ar fi trebuit să se scutească de această nenorocire – pentru că libera voință nu e niciodată socotită rea voință... Legătura care, în concepția purismului și a puritanismului frivol, menține sufletul și trupul legate unul de altul nu este o asociere imemorială, indispensabilă și organic sintetică, ci o legătură (δεσμός) contingentă și «dispensabilă»; purismul zădărnicește «*vinculum*». Imaginile orfice din *Phaidon* subliniază suficient de mult acest caracter artificial și superficial al lui «*vinculum*». Ἐν φρουρᾷ ἐσμέν[3]. Σῶμα σῆμα[4]. Iar Cicero în *Disputele tusculane* vorbește și el despre «*vincla carceris*». O temniță, un mormânt... închisoarea nu este un loc unde să ne aflăm în mod firesc, nici unul unde să locuim de la naștere: am fost aruncați acolo într-o bună dimineață și trăim închiși ca pasărea în colivie; vocația păsării, făptură înaripată, este să zboare în înaltul cerului și nu să putrezească[5] după zăbrelele micii ei temnițe. Sufletul, care avea aripi asemeni păsării, are domiciliu obligatoriu în temnița trupului său. Întruparea este, literal, o încarcerare, iar regimul simbiozei este pentru suflet un adevărat regim de claustrare sau de recluziune. Așadar, întruparea este o violență făcută sufletului, și aceasta în dublul sens al cuvântului: este violentă pentru că e brutală și este violentă pentru că e factice, forțată și contra naturii. Sau, dacă preferăm această expresie, întruparea este un scandal: cum poate accepta sufletul, de bunăvoie, această scandaloasă existență amfibie? Cum suportă el o viață mixtă atât de ușor de evitat, atât de secundară și care, la urma urmei, se impune atât de puțin? Este ceea ce se întreabă Plotin însuși când, trezit din viața lui de amfibie, se simte pe punctul de

a recădea în somnul greu al impurității psihosomatice: ...ἀπορῶ πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω[6]; cum, prin ce aberație de neconceput am putut să fiu de acord cu acel *vinculum*? Cum oare poate trăi sufletul într-o contradicție atât de evidentă cu vocația lui? – De fapt, soluția se găsește virtual în problemă, remediul în boală. Nu poate exista un amestec total, iar prepoziția Cu, implicând juxtapunerea și distincția mutuală, exprimă destul de bine acest regim al paralelismului juxtalinear: σύν[7] din simbioză, *cum* din coexistență și din coabitare semnifică faptul că doi parteneri rău sudați se găsesc în mod accidental *împreună*, adică trăiesc unul alături de altul și față în față și se influențează reciproc, fără a-și pierde naturile respective. Sigur, cei doi fac pereche, fiind de același rang, trăind în același plan, mâncând aceeași pâine. Viața lor comună rămâne o viață dublă. Două «substanțe» gemene, două entități eterogene, dar comparabile în orice privință și cusute una de cealaltă, există împreună (ca și cum «a exista» ar avea același sens când vorbim despre suflet și când vorbim despre trup), sau, mai bine spus, coexistă, fiecare exprimându-se în limba-i proprie: ca să spunem lucrurilor pe nume, ele coexistă nu într-o coexistență pacifică, ci într-una belicoasă, într-o coexistență nefericită și pasională, destul de asemănătoare cu aceea a doi soți frenetici și foarte uimiți că se găsesc sub același acoperiș și că trebuie să ducă, târâș-grăpiș, o viață conjugală furtunoasă, printre neînțelegeri și scene de menaj. Dar cuplul bărbat-femeie este un *vinculum* foarte lax pe lângă *imposibilitatea necesară* ce reține în același jug și în aceeași monadă spiritualul și corporalul! – Impurul este de asemenea la adăpost de orice confuzie, atunci când pentru dualitatea lui alegem drept formulă a fi–în (*inesse*) și nu a fi–cu, ἐνεῖναι și nu συνεῖναι: oare încastrarea sau includerea nu este un mod particular al învecinării și, în speță, al unei proaste învecinări? Includerea, ca și alăturarea, este un raport superficial și spațial, un raport «optic», un raport simplu; includerea, prin ea însăși, nu presupune implicarea intimă și reciprocă, nici complicația, în general... Să spunem mai clar: toate prepozițiile (Cu, în, Pe, Sub, Între...), indicând locul și poziția relativă a corpurilor presupun localizarea sau distribuirea locurilor în spațiu și sunt prin urmare în acord cu o logică a non-contradicției și cu o fizică a impenetrabilității, ce au constituit fundamentul

simplismului antic. Cel mult se poate remarca faptul că includerea (a ceva mai mic în ceva mai mare) se sprijină pe un raport ireversibil, nereciproc şi unilateral, şi că interiorul şi exteriorul, având un «sens» sau o ordine, putând fi luate pe faţă sau pe dos, se opun tocmai prin aceasta interschimbabilităţii şi simetriei indiferente a coexistenţilor, aşa cum ierarhia se opune egalităţii şi subordonarea, coordonării. De aceea, *inesse* însuşi poate fi luat în cele două sensuri: fie că este puritatea încastrată în impur[8], aşa cum migdala este inclusă în sâmbure sau cum Socrate cel esoteric al lui Alcibiade este încastrat în aparenţe; purul, în acest caz, are ceva secret, iar un fel de dialectică permiţând aprofundarea, îndreptată de la periferie spre centru şi dinspre învelişul superficial spre esenţa criptică, poate permite să regăsim acel ceva. La fel cum ne este comod să localizăm sufletul în interiorul trupului, închis în acest vas, dus de acest vehicul, tot aşa ne place să ne reprezentăm puritatea ca pe un fel de for interior învăluit în centrul impurului sau ca pe intimitatea însăşi a interiorităţii noastre: în orice fel ne-am imagina purul, fie în adâncimile sau în vârful sufletului, fie ca pe un loc împrejmuit şi rezervat în adâncuri sau ca pe o culme punctuală pe înălţimile fiinţei noastre, fie ca pe o oază de castitate în mijlocul corupţiei înconjurătoare sau ca pe o scânteie de foc foarte pur, o scânteie de nestins şi încă arzând sub cenuşa naturalităţii, un fel de jar arzător ca focul unei stele, în orice caz, ceva neprihănit şi virginal a rămas în noi; aşadar, purul nu devine impur decât în manierele lui de a fi peliculare: în centrul ei substanţial, fiinţa dublă a ştiut să-şi păstreze un focar de inocenţă. Dar «*In*»-ul din *inesse* poate fi luat şi în sens invers: în acest caz, tocmai impuritatea se află în pur, aşa ca ţepuşa intrată în carne; dacă infecţia nu e generală, simpla extragere a intrusei trebuie să ne redea puritatea. Trupul, în speţă, este parazitul sufletului, şi el se scaldă într-un mediu spiritual ce-l îmbibă pe toate părţile. Cele două sensuri ale lui a fi-în se exclud unul pe altul în mod disjunctiv: cel ce le crede adevărate împreună, cel pentru care trupul se găseşte în suflet tot aşa cum sufletul este în trup, pentru care sufletul se află înăuntru şi în afară totodată, acela răvăşeşte coexistenţii, distrugând prepoziţiile spaţiale una prin cealaltă. Talmeş-balmeşul modern succedând simbiozei: iată clar prolegomenele la o gramatică apofatică, confuzionistă şi iraţională

a impurității! – Fie că ne reprezentăm simbioza ca pe o ființare *cu* sau o ființare *în*, pentru dualismul simplist alterarea are întotdeauna un caracter modal: alterarea nu e niciodată substanțială. Asta înseamnă că întruparea n-a corupt esența intimă a ființei, nici n-a pătruns până la rădăcinile acestei ființe: alterarea n-a îmbibat profund substanța, ea n-a făcut decât să-i modifice modurile; este mai degrabă o modificare decât o «transsubstanțiere» și mai degrabă o transformare, adică o trecere de la o formă la altă formă, decât o transmutație radicală a întregii ființe; asemănându-se cu travestirile succesive ale unui cântăreț care interpretează unul după altul rolurile lui Boris Godunov, al lui Golaud și al cneazului Igor, schimbările de formă în substanțialism afectează doar manierele «adjectivale» de a fi, scutind ființa acestor maniere. De altfel, verbele de schimbare nu exprimă niciodată decât niște metafore empirice, niște transfigurări peliculare și niște modificări partitive... Căci limbajul nostru nu are cuvinte pentru a exprima o schimbare ce n-ar mai fi fenomenică, ci ontică, ce ar fi transsubstanțiere metaempirică și metabolă vertiginoasă! Ceea ce este irațional și de-a dreptul contradictoriu, e faptul că o ființă poate să se schimbe «absolut» și, literal spus, *întru totul*: mutația unei ființe astfel atinse de miracol nu este oare o feerie? O prodigioasă taumaturgie? Sau pur și simplu o creație ex nihilo? Când o ființă, ejectată sau enucleată din «sinele» ei, dezapropiată extatic, se sumețește și iese cu totul în afară din propria-i ființă pentru a deveni o altă ființă, și aceasta fără ca vreun substrat sau sistem de referință să definească schimbarea drept schimbare, fără ca firul cel mai subțire să lege anteriorul și ulteriorul dintr-o succesiune continuă, atunci putem vorbi într-adevăr despre o fractură neașteptată și despre o creație instantanee... Toate varietățile de transformaționism și de mutaționism condamnate de doctrina «evoluției creatoare» sunt de acord în acest punct[9]: schimbarea nu este schimbătoare decât pentru că vine peste un fond imuabil; manierele se determină prin raportare la ființa ale cărei maniere sunt, iar Celălalt din alterare n-ar fi altul fără Același la care se referă. Purul care se alterează, după înțelesul comun, devine relativ altul, rămânând relativ identic cu sine – adică el nu devine niciodată «cu totul altul», nu accede niciodată la «Absolut altul»; devenirea presupune întotdeauna un subiect ce este în curs

de a deveni! Aşadar, purul nu şi-a asimilat trupul şi nici nu şi-a digerat răul exogen, formând cu el o sinteză nouă şi cu adevărat originală; şi nici n-a suferit o transformare iremdiabilă: simple abluţiuni vor fi de-ajuns pentru a înlătura culoarea vopselii superficiale pe care alterarea a lăsat-o în noi.

2. Prohibiţia relaţiilor şi a contactului

Spuneam: vindecarea este dată o dată cu boala, în boala însăşi. Dacă bărbatul reuşeşte să coexiste cu impuritatea domestică, cu femeia, partenerul lui eterogen sau alogen, căzând de acord asupra unui anumit *modus vivendi*, cu atât mai mult sufletul adoptă împreună cu trupul, alogenul lui constituţional, un anumit pact vital ce îi permite să stabilizeze existenţa impură şi să frâneze degenerescenţa noastră: lacerarea, în loc să ajungă la o puzderie de bucăţi, ca aceea a lui Orfeu sfâşiat de Bacante sau a lui Dionysos-Zagreus sfâşiat de Titani, nu va trece mai departe de o simplă dihotomie. Dacă, aşa cum am arătat, «legea avalanşei», adică o sumă de *crescendo* şi *accelerando* nestăpânite, este însăşi legea amestecurilor ce rezultă dintr-o primă impuritate, făptura se poate socoti fericită să vadă aucţiunea astfel oprită şi sfâşierea limitată la o dedublare! Cel ce scapă atât de uşor este vindecat pe jumătate şi mai bine... Pentru că răul stă mai degrabă în infecţie decât în impuritatea actuală, iar o boală ce nu mai progresează, o boală oprită înseamnă deja, într-o oarecare măsură, o sănătate restabilită. Oare adaptarea nu este tocmai acel proces ce transformă o simbioză anormală sau violentă într-o boală cronică? Aşa cum bolnavii ce se simt bine trăiesc cu bacilii lor, pe care obişnuinţa i-a făcut inofensivi, aşa cum cel rănit trăieşte cu schija de la obuz în carne, iar grupul împreună cu paraziţii încrustaţi în corpul social, tot aşa cel impur trăieşte, de bine, de rău şi târâş-grăpiş, împreună cu mizeria lui; impuritatea, asemeni schijei de obuz, se înconjoară cu o membrană protectoare care o separă deja de organismul moral şi circumscrie infecţia; din răul difuz şi generalizat, conştiinţa face, prin acomodare, un rău localizat, de care se apără mult mai uşor. Astfel este stabilit un regim de separare ce permite de acum, în mod virtual, să se facă o departajare între impuritatea

relativ pură şi puritatea relativ impură; pentru că acestea se ating, fără să se confunde. – Chiar şi atunci când o terapeutică apare necesară, purificarea păstrează un caracter negativ: în loc să creeze pentru noi puritatea, ea urmăreşte să favorizeze regimul de nesocotire reciprocă şi de Apartheid între suflet şi trup. Pe de o parte, această cathartică este funciar optimistă, deoarece năzuieşte să păstreze în noi o relativă puritate numai prin igiena practicilor apotropaice. Rohde[10] a insistat pe bună dreptate asupra naturii magice şi mai mult superstiţioase decât morale a ritualurilor de ispăşire în religia dionisiacă: greşeala însăşi (ἁμαρτία), greşeala, încălcare rituală, distingându-se cu greu de necurăţia fizică, nu implică sentimentul de culpabilitate şi nu cere pocăinţă; dimpotrivă, ea cere mai degrabă să fie exorcizată, aşa cum sunt şi influenţele demonice. Oricare ar fi elementul meteorologic pus în serviciul tehnicii purificatoare – aerul ce spulberă praful şi alungă miasmele, apa ce curăţă murdăriile, focul mai ales, cel mai distrugător dintre toate, ce reduce formele la cenuşa informă, fie că tehnica purificatoare este, la urma urmei, aerotehnică, hidrotehnică sau pirotehnică, fie că suflă o dată cu vântul furtunilor, sau spală prin abluţiuni şi lustraţii sau arde prin incendiu, fie că este, mai ales, superficială ca spălarea sau radicală ca o vâlvătaie[11], purificarea nu este, în chip unic, nici simbolism moral, nici dezinfecţie fizico-chimică: în regim dualist, purificarea are un sens pneumatic şi gramatic deopotrivă; cărbunele aprins purifică buzele păcătosului; abluţiune sau combustie, catharsis-ul trebuie să fie luat în sens literal, dar curăţenia este în acelaşi timp elipsa unei penitenţe şi alegoria unei purificări religioase. «Te voi curăţi de toată zgura ta, ca în cuptor»[12]. Focul din Purgatoriu îi redă omului puritatea din Paradis. – Terapeutica ispăşirii, ce urmează păcatului, îşi are pandantul în profilaxia ispitei, ce o precede: purificarea antecedentă şi purificarea subsecventă (care e purificarea propriu-zisă) îşi corespund una alteia într-adevăr, aşa cum îşi corespund pudoarea de dinainte şi ruşinea de după fapt. Oare nu e mai bine să prevenim decât să vindecăm? Cu cât asepsia e mai puternică în eficacitate decât antisepsia, cu atât prevenirea infecţiei este preferabilă dezinfecţiei celei mai energice: pentru că acela care nu e nici măcar bolnav, *a fortiori* nu are nevoie să se vindece; iar idealul dogmatismului purist ar fi, evident, ca

medicația și purgația să devină, ele însele, inutile. Cum ne vom păstra sănătoși și diafani? Reducându-ne la minimum relativitatea, adică relațiile cu alteritatea: într-adevăr, cel pur devine relativ la fel ca acela cu care are schimburi sau relații, se transformă el însuși în acel altul, rămânând el însuși, și aceasta numai datorită relației; pentru că relația face ca ceva anume să treacă din corelativ în corelatul său: nu există relație fără reacție de răspuns și fără undă reflectată, nici raport tranzitiv fără curent indus, nici activitate fără pasivitate reciprocă; corpul finit care *se raportează* suferă, ca o repercusiune, influența celui la care se raportează și care-l contaminează sau are înrâurire asupra lui. Înțelepciunea ar consta, așadar, în a prezerva, prin abținere și reținere, singurătatea *nerelativă* a ființei noastre, în a ne întări împotriva unei înclinații ce ar duce la o «desubstanțializare» a eului-substanță sau ar expune monada relativ absolută la tot felul de promiscuități. Instrumentul acestor multiple relații compromițătoare este trupul: pentru că el stabilește comunicarea cu non-eul și ne pune în legătură cu alteritatea. De fapt, rațiunea este aceea ce gândește *relația*, și, gândind-o, ne sustrage deja din impur: datorită trupului, intrăm numai în *raporturi* trăite cu alteritatea.

Viața de relație capătă volum: ascetismul spune nu pozitivității spumoase, densității relaționale a vieții mixte. Verbul purist prin excelență, cel conjugat fără încetare de Platon, Plotin și chiar de cathari, va fi, așadar, verbul *a fugi*, φεύγειν, ἀποδιδράσκειν[13]. Cebes pare să considere «fuga» ascetică drept o dezertare; mai târziu, *Republica* și *Legile* nu vor fi departe de a împărtăși acest mod de a vedea lucrurile. În *Phaidon*, Platon, neoplatonician *avant la lettre*, compară purificarea cu o emigrare, ἀποδιδράκειν, și îi îndeamnă pe catehumenii promiși inițierii acesteia să fugă ca de ciumă de promiscuitatea trupească. Astfel se exprimă părinții duhovnici atunci când enumeră în fața candidaților la virtute tot ceea ce aceștia trebuie să evite: legăturile personale, distracțiile de la Curte, lecturile pasionante... Peste tot vetoul și interdicțiile, barând căile de comunicare cu alteritatea, spun că puritatea rezultă nu dintr-o creație comandată de vreun imperativ, ci dintr-o negație prescrisă de un «prohibitiv» sau de o interdicție. Nu atingeți, nu vorbiți, nu frecventați...: nu sunt decât prohibiții și inhibiții! În această privință, fobia contactului este fobia prin excelență, iar

Bossuet, care vorbeşte despre «concupiscenţa ochilor», va fi uitat, fără îndoială, de concupiscenţa atingerii, cea mai caracteristică dintre toate: spectatorul nu este necesarmente văzut de ceea ce vede şi poate avea pretenţia unei pure obiectivităţi contemplative, cea a ochiului atoatevăzător; în timp ce trupul, sediu al «dublei senzaţii de acelaşi ordin», este *ipso facto* atins de ceea ce atinge, suferă în mod necesar, sub forma pasiunii, reacţia inerentă acţiunii lui: astfel, reciprocitatea tactilă se opune fericitei obiectivităţi vizuale, ceea ce prevesteşte suferinţă şi vinovăţie a conştiinţei; căci, pentru a produce acest amestec al semi-obiectivităţii, influxul aferent a trebuit să se reverse peste influxul eferent; pentru a compune impurul, curentul senzitiv s-a repliat asupra curentului motor, unda centripetă pe unda centrifugă, refluxul pe flux. În contact nu numai agentul suferă, chiar pe unde acţionează şi din cauză că acţionează, dar este destul să fie atins uşor pentru a fi pătruns: pentru că s-a arătat că în virtutea legii aucţiunii şi propagării, puţinul înseamnă mult; infecţia sau poluţia se totalizează de la bun început şi imbibă fiinţa întreagă sau mai mult, se răspândeşte la nesfârşit şi instantaneu; nu este destul să spunem că progresează cu o viteză fulgerătoare, din moment ce o infecţie parţială devine imediat o impuritate totală, iar o atingere superficială este de la bun început o impregnare profundă. De aceea, teroarea pe care ne-o inspiră contactul infectant este un fel de oroare mistică: cel ce atinge un lepros devine el însuşi lepros; cel ce atinge doar cu vârful degetului mic fiinţa contagioasă se transformă el însuşi pe de-a-ntregul în acesta din urmă, se lasă cu totul dezapropiat, dezintegrat, invadat de celălalt. Aşa după cum există o atingere ce zeifică, glorifică, beatifică, o imponderabilă tangenţă a culmii sufletului cu Dumnezeu, o atingere sublimă ce transsubstanţializează sau transfigurează fiinţa noastră întreagă şi o asimilează radical cu obiectul oricărei iubiri, tot aşa există o atingere degradantă, care este forma tactilă a contaminării: homś oza, sau identificarea ontică, se produce aşadar şi în molipsirea de rău, cât şi în unirea cu Dumnezeu : atingerea impură este, oarecum, inversarea lui θιξις καὶ ἐπαφη[14], adică a contactului mistic; infectarea este un extaz de-a-ndoaselea. Acţiunea patogenă care, în corp, este accelerată de interdependenţa organelor, vehiculată de umori, transmisă prin telecomunicaţiile nervoase şi simpatice, cu

siguranță că este și mai rapidă în organismul impalpabil și pur pneumatic numit psihie: ca prin puterea unui filtru magic sau a unei feerii, aici contactul septic degenerează imediat în otrăvire generală și septicemie morală. E adevărat că doar atunci imaginea spațială a contactului devine analogică și metaforică; între contactul a două suprafețe juxtapuse și misterioasa influență exercitată de două suflete unul asupra altuia, suntem deci tentați să admitem cazul intermediar al tangenței matematice: două corpuri au între ele un punct în comun, iar acest punct este inextensibil, deși se află în spațiu. Totuși, după cum uniunea sufletului cu trupul nu devine mai inteligibilă atunci când reducem punctul lor de joncțiune la glanda pineală, tot așa tangența a ceea ce este intangibil și de neatins cu necurăția nu devine mai ușor de înțeles când reducem coexistența la o coincidență punctuală. Orice am face, valoarea morală a unei intenții e de un cu totul alt ordin decât necurăția aceasta și nu are nimic în comun cu ea! Purismul înțelege literal simple moduri de a vorbi: contactul, permițând osmoza morală, lasă să treacă în unul ceva din celălalt, face din agent un semi-pacient și din pacient un semi-agent. Așa cum te molipsești de lepră atingând leziunile unui lepros, tot astfel sufletul contractează lepra sufletelor frecventând răul, lăsându-se vrăjit de fluidul răului. Fobia de simbioză reifică tentația însăși și transformă intenția în lucru tangibil și palpabil: ideile, substanțializate și spațializate, devin tabuuri de care trebuie să te păzești așa cum te păzești de spectacolele impure sau cum eviți să pronunți cuvinte urâte, înjurături și blasfeme... Oare limbajul nu este pentru puriști un fel de instrument murdar, pe care trebuie să-l manipuleze cu penseta sau cu mănuși? Cel superstițios se tot învârte în jurul silabelor tabu și a cuvintelor interzise și, împins de un fel de fobie sacră, le înlocuiește cu perifraze. În același fel, puristul, reținut de o panică superstițioasă, evită să se apropie, chiar cu gândul, de ideea scabroasă sau impură și stă prudent la distanță. Oare asta se numește, din întâmplare, pudoarea gândirii? De fapt, aici nu mai este vorba despre o *intenție*, nici măcar, la drept vorbind, despre un *gând*; nu este vorba nici măcar despre o *idee*, ci cel mult despre un *concept* sau un *cuvânt*. Pentru a obține acest pseudo-gând ce va deveni tabu, atomismul maniac a confundat gândul cu obiectul lui, ideea cu ideatul, și a decupat un fel de segment

gramatical în mişcarea şi sensul global al semnificaţiilor. Or, tocmai intenţia este binevoitoare sau răuvoitoare, pură sau impură, şi ea are prin urmare o valoare morală: un gând fără rea intenţie, un gând neintenţionat este un gând indiferent şi neutru din punct de vedere moral, un gând nici-bun-nici-rău, aşa cum un concept fără judecată este un cuvânt gol; ceea ce gândul sau ideea (pentru că ideea nici măcar n-ar fi idee, dacă n-ar fi gândită) adaugă conceptului şi cuvântului, intenţia, care este o mişcare bine sau rău intenţionată, adaugă gândului. Purismul maniac se abţine să atingă chiar şi cu vârful degetelor acest gând indiferent şi non-calificat din punct de vedere moral, ca şi cum actul gândirii care îl gândeşte ar fi comparabil cu o pipăire: căci se subînţelege că gândul meu nu sunt eu însumi, ci este pur şi simplu al meu, că nu e esenţa fiinţei mele, ci o porţiune din ceea ce-mi aparţine, că nu este ipseitatea subiectului, ci obiectul posedat şi prin urmare că *devenim impuri gândind un gând impur*: optimismul purist nu vrea să ştie nimic despre o puritate intenţională sau intramentală, după cum nu vrea să ştie nimic despre o impuritate care ar emana chiar din centrul persoanei. Deoarece impuritatea este întotdeauna periferică, puristul îşi va reface puritatea destul de ieftin, încercând să nu gândească gânduri impure, singurele ce-i dau inocentului idei rele. De fapt, cum ne putem împiedica să ne gândim la ceva? Cuvintele urâte care, la urma urmei, nu sunt nici pure, nici impure, putem să nu le proferăm – nu depinde decât de noi. Intenţiile, care sunt, dimpotrivă, pure sau impure, depind şi mai imediat de libertatea noastră: nici măcar nu trebuie să ne apărăm de o intenţie rea, e destul să nu consimţimla ea; şi ca să nu consimţim, e destul să o vrem, şi pentru ca s-o vrem, trebuie să vrem să o vrem! Gândirea «neintenţionată» este pe cât de indiferentă, pe atât de inevitabilă, pe cât de futilă, pe atât de involuntară. Imposibilitatea de a nu te gândi la ceva, împreună cu imposibilitatea de a-ţi reproşa când te gândeşti la acel ceva, caracterizează scrupulul fobic. Gândirea prevenitoare, ce concepe simpla posibilitate a tentaţiei, devansează întotdeauna eforturile noastre de a o opri, pentru că această gândire este o inspiraţie mai furtivă decât visul şi mai rapidă ca fulgerul; cel scrupulos crede totuşi că o distracţie profană este un păcat, că fugara inspiraţie de o miime de secundă este o intenţie vinovată, şi se reţine în van de a gândi

la ele. Cum să rezişti irezistibilului, să eviţi inevitabilul, să respingi duşmanul acesta insesizabil şi secret împotriva căruia nici războiul, nici efortul nu pot nimic? Împotriva cuvintelor impure există o profilaxie radicală, şi anume aceea a tăcerii. Ca să prevenim gândurile impure, trebuie oare să trăim o viaţă letargică şi să ne auto-condamnăm la o hibernare perpetuă? Substanţa gânditoare, nemaiîndrăznind să atingă nici cel mai mic gând, rarefiază în mod expres actele prin care ia cunoştinţă de sine şi de lume şi-şi reduce la un minimum strict suprafaţa de contact cu non-eul: substanţa gânditoare chircită, punctualizată, nihilizată nu mai are nimic de gândit! Ea este un pur subiect fără volum sau conţinut, dar a murit de inaniţie! Oare la capătul acestui efort de a rarefia reţeaua densă şi strânsă a relaţiilor, de a subţia ţesătura groasă, nu se află tăcerea sau pur şi simplu somnul?

3. Fobia alterităţii fizico-sociale; fobia acţiunii şi a timpului

Prin mijlocirea trupului său, a senzaţiilor pe de o parte şi a mişcărilor de expresie pe de altă parte, pentru care acest trup este un instrument, fiinţa presupusă simplă şi pură intră în comunicare cu alteritatea propriu-zisă sub cele două forme principale ale acesteia, care sunt non-eul fizic şi non-eul social. Pe de o parte, dualul biologic alcătuit din suflet şi trup se ramifică şi, datorită terminaţiilor nervoase, ia forma răsfirată a unei multiplicităţi sensibile. În acest fel, senzaţia ţese în jurul nostru la nesfârşit reţeaua complexă a dependenţelor, urzeala strânsă a relaţiilor de relaţii... Sensibilul, ca obiect al plăcerii, este tentant la început. În această privinţă, Platon este de acord cu Bossuet, *Phaidon* şi *Timaios* cu *Tratatul despre concupiscenţă*: trupul este cel ce ne face să «depindem»; principiu al nevoilor, al pasiunilor şi al voluptăţii, el «tulbură», literalmente, serenitatea şi autarhia înţeleptului făcându-i opacă transparenţa. Iar atrăgătoarea impuritate este nu numai obiect de tentaţie, ci şi factor de distragere a atenţiei şi principiu de diversitate: ea este în acelaşi timp senzuală şi sensibilă. Diferenţială prin natură, sensibilitatea pare făcută pentru a percepe de preferinţă pitorescul pestriţ al calităţilor. Plăcerea este, înainte

de toate, o tentaţie voluptoasă, dar pentru Platon, ca şi pentru Descartes şi Malebranche, ea este şi o împiedicare de la a gândi, pentru că e o cauză a lipsei de atenţie. Aşadar, chiar eroarea este un păcat – numai de n-ar trebui să spunem mai curând inversul: nu este alt păcat decât iluzia sau opinia inconsistentă. În calitatea lui de aparat de bruiaj ce ne împiedică să judecăm cu sufletul foarte pur lucrurile foarte pure, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὰ τὰ πράγματα[15], trupul pasionat, îmbătat de viaţa afectivă şi patetică, este duşmanul ştiinţei şi al adevărului; tapiseria multicoloră a impresiilor pe care sensoria ni le transmit îi distrage pe geometru şi pe aritmetician şi le deturnează atenţia de la esenţele matematice abstracte. Deci, metodologia va prescrie, în acelaşi timp, o metodă speculativă pentru a evita eroarea datorată iluziilor simţurilor şi interferenţelor pasiunii, şi o igienă severă şi austeră a purităţii morale, ce ţine sufletul la depărtare de amestecurile suspecte şi de frământarea vieţii sensibile: pentru că există o igienă a erorii, un ascetism gnoseologic care curăţă pura simplitate veşnic pătată de iluzie, de asociere şi de interpretare. Aşadar catharsis-ul nu cere numai ca omul ispitit să se prefacă surd în faţa cântecelor seducţiei hedoniste, ci şi să se refuze solicitărilor de mărunţire şi de varietate, să ştie să spună nu sirenelor trimise de Diaspora şi de Diaphora. Matematica şi muzica însăşi îl vor ajuta poate pe om să se păstreze unic şi simplu, să-şi regăsească albiciunea originară, ce preceda etalarea culorilor pe paleta spectrului afectiv. – Pe de altă parte, amfibia, fiinţa în acelaşi timp psihică şi somatică, intră în diverse raporturi cu alteritatea socială, fie că această alteritate este, în ordinea pluralului, alteritatea alogenă a relaţiei, în general, sau, în ordinea dualului, alteritatea eterogenă a corelaţiei. Oare alogenul şi eterogenul nu au în comun faptul că sunt sursa impurităţii exogene a eului? *Allos* sau *Heteros*, Celălalt este un altul-decât-mine pentru că este relativ acelaşi, pentru că este în acelaşi timp asemănător şi diferit: de aceea alterarea mea de către celălalt şi asimilarea mea de către el sunt nişte procese relative. Celălalt, care este ca şi mine (*instar mei*), cu toate că nu este eu, simte şi resimte ca şi mine însumi: printre senzaţiile care mă influenţează, se află aşadar nişte senzaţii secundare privilegiate, tocmai acelea care se întorc la mine prin Celălalt, refractate de conştiinţa altuia; vedem prin ochii celuilalt, auzim cu urechile lui şi suferim, datorită mijlocirii

lui, diverse influențe cu «exponent». Şi nu numai sentimentele şi senzațiile celuilalt trezesc în mine, când prin imitație, când prin molipsire, o rezonanță indirectă şi un ecou simpatic, dar chiar şi celălalt se străduieşte să mă transforme după asemănarea lui, prin sugestie directă şi voință imperativă; celălalt acționează pentru a mă convinge, a mă îndoctrina sau a mă îndobitoci. Eul este locuit de o mulțime de intruşi. Dacă ingerința celuilalt este principiul necurăției prin excelență şi dacă partenerul privilegiat al bărbatului este femeia, ne vom explica ranchiuna imemorială a inocentului de mai sus împotriva impurității feminine. Eva, ultima venită, noua venită, cea târziu venită, Eva, să ne amintim, nu era cuprinsă în opera originală a hexameronului, ci a fost creată în plus, ca să aibă bărbatul cu cine schimba o vorbă... Feminitatea este deci un produs ulterior şi suplimentar, un fel de creație în plus. Femeia s-a înşelat ascultând promisiunile măgulitoare ale unui şarpe: bărbatul, la rândul lui, comite greşeala de a-şi pleca urechea la poveştile unei femei credule... Tabuurile misoginiei noastre eterne ne pun în gardă împotriva «polului Sud» al existenței! Asemeni lui Ulise, să ne astupăm urechile, ca să devenim insensibili la arta de a fi pe plac şi ca să nu mai auzim sirenele alterității ce vor să ne ia mințile! Fie că abținerea are ca motiv timiditatea sau disprețul, în ambele cazuri absența de relații este condiția esențială a purității.

Pluralitatea socială, multiplicitatea sensibilă nu au fost înfățişate până acum decât ca nişte forme aferente ale impurității: cel ce primeşte devine impur – pentru că dependența şi relativitatea sunt prețul firesc al îmbogățirii. Or, ființa imaculată devine impură nu numai dobândind, ci şi dând, voind şi făcând: căci raportul ei cu non-eul fizic şi social este activ şi receptiv totodată. Fobia impurității accidentale este un complex al tentației al cărui obiect ne atrage şi ne respinge în egală măsură; dar fobia ambivalentă a acțiunii este fobia unui raport eferent ce ar trebui să fie pur dacă ar fi, asemeni creației, ireversibil, nereciproc şi absolut, şi care este totuşi bilateral, deci impur. Nu mai poate fi vorba despre tentație, ci despre decepție. Această formă eferentă a impurității este cea mai paradoxală, pentru că ea presupune efectul contradictoriu şi dialectic al şocului reacției, care e blestemul oricărei finitudini. «*Captus victorem cepit!*» învingătorul învins

de propria sa victorie, opresorul aservit de servitor, creatorul dominat de progenitură, cauza stârnită de propriu-i efect – oare acestea nu sunt patru forme din ce în ce mai acute ale unei aceleiaşi interversiuni dialectice, ce poate merge de la contra-lovitura amânată la contradicţia imediată şi de la renegare la negare? Orice agent este mai mult sau mai puţin pacient în chiar actul prin care transformă non-eul; ceea ce echivalează cu a spune: în valea aceasta a existenţei mediocre, a vieţii tulburi şi amfibii, nu există vreun act pur, după cum nu există vreun prim motor pur *movens*: sub toate formele empirice, nu se găseşte decât un amestec de acţiune şi pasiune; uneori iniţiativa creatoare este neutralizată de slăbiciunile omeneşti, de mimetismul unui agent-pacient pe cât de influenţabil, pe atât de întreprinzător; însă şi mai des, darul plin de graţie al milei este împins înspre ego de aşteptarea mercenară a unei recompense sau a unei comutări. În aceeaşi măsură în care Montaigne s-a resemnat uşor să nu guste nimic pur[16], să nu atingă nimic extrem, să accepte existenţa mediocră, tot pe atât Fénelon s-a arătat extremist în cerinţa lui privind o iubire metaempirică şi o voinţă dezinteresată de orice folos propriu. «Impuritatea» relativă a acţiunii şi caracterul cvasi-divin al unui act purissim explică fără îndoială prejudecata contemplaţionistă; Pitagora opune dezinteresul teoretic şi angajamentul atletic: puritatea nu înseamnă să combaţi în arenă, ca gladiatorii şi pugiliştii, ci mai degrabă să stai în tribune şi să priveşti, ca spectatorii. Aristotel, în *Etica nicomahică*, pune viaţa contemplativă deasupra vieţii politice şi a vieţii «apolaustice» şi ţine înţeleptul în afara mulţimii: cel pur nu se va murdări acţionând şi expunându-se petelor, compromisurilor, promiscuităţii vieţii militante. Seneca scrie un *De Otio*, iar Plotin consacră un tratat întreg primatului contemplaţiei[17]; πρᾶξις nu este oare o degradare de la θεωρία? A acţiona înseamnă a ieşi din sine pentru a intra în relaţie cu alteritatea şi, prin urmare, înseamnă a deroga şi a decădea. Într-un mod şi mai deosebit încă, practica, văzută ca antrepriză continuă şi înlănţuire de operaţiuni succesive, este un schimb zilnic cu mijloacele, iar nu o speculaţie asupra scopului; scopul însuşi este obiectul unei contemplaţii imediate: noi rezervăm scopurile suverane pentru zilele de sărbătoare, aşa cum cel credincios se gândeşte la Bine, la Dumnezeu şi la sufletul lui

nemuritor duminica dimineața. Quodditatea idealului nu este repusă în discuție, dar acel Cum al realizării ei rămâne o problemă tehnică inepuizabilă, o misiune pozitivă, o treabă concretă; totul rămâne de făcut pe șantierul acesta. Pura voință antecedentă a scopului va deveni așadar în practică impura voință consecutivă a mijloacelor; prin medierea și prin familiarizarea cu mijloacele, și cu mijloacele acestor mijloace, până la cele mai meschine și mai secundare, se realizează continuitatea zilelor de lucru; tocmai «treburile» ne ocupă cotidianul și curg la vale în intervalul dintre sărbători. Or, aceste treburi sunt mediocre, iar aceste mijloace sunt îndoielnice. Ce este un mijloc, într-adevăr, dacă nu scopul trimis în vacanță, suspendat și uneori chiar negat în mod provizoriu? Mijloacele nu seamănă cu scopul pe care îl servesc și pe care par că-l dezmint atât de des. Trebuie să ai un suflet foarte mare ca să ținteşti constant scopul sublim și limpede printr-o zonă de mediere suspectă, ca să nu pierzi niciodată din vedere un ideal uneori greu de cunoscut, ca să rămâi pur, într-un cuvânt, pe când mânuiești aproximații impure... Mai adesea agentul întârzie, complezent, în meandrele mediației. Cine insistă puțin cam greoi asupra necesității dialecticii, acela parcurge puțin cam mult timp treptele intermediare, folosește mai multe mijloace, face mai multe concesii decât este strict necesar, și este deja rău voitor: luxul mijloacelor, încetineala medierii sunt cele două simptome ale unei voințe prinse în capcană! Se spune că scopul justifică mijloacele: dar adesea și mijloacele sunt un pretext al relei credințe, pentru a amâna scopul la nesfârșit. Omul de acțiune descoperă gustul mijloacelor, el uitând scopul pe care acestea îl mijlocesc, tot așa cum omul de afaceri descoperă gustul banilor și uită fericirea, care e scopul lor; de-atâta stat printre mijloace, acesta sfârșește prin a adera la ele, stagiul lui în antiteză devine o reședință definitivă și el face din mijloc un scop în sine; scurtătura încetează de a mai fi, în economia generală a acțiunii, calea indirectă, calea relativ cea mai scurtă sau, mai bine, *cea mai scurtă posibil*, minimul de mediere necesară pentru a atinge un anumit scop: scurtătura devine o promenadă, scurtătura este apreciată pentru scurtătură! Explicația psihosociologică prin substituirea motivelor nu e de-ajuns pentru a ne face să înțelegem această răsturnare: slăbiciunea metafizică a omului explică

interacţiunea, adică mutualitatea acţiunii şi a reacţiunii, a expresiei şi a contra-expresiei, şi imposibilitatea unei pure voinţe oblative; în alţi termeni: cuvântul ce rezumă această etiologie bilaterală, sau, cum ar fi zis Bergson, această cauzalitate de-a-ndăratul, această cauzalitate în salturi, este finitudinea creaturală. Condiţia de cauză cauzată sau de motor pus în mişcare ne face să înţelegem şi mai bine de ce purul devine impur, chiar în extroversiunea activă. Cel ce dă speră să primească în schimb. Dar, *a fortiori*, cel ce murdăreşte este murdărit. Dacă efectul de ricoşeu ar ţine numai de uitare şi de obişnuinţă, o acţiune doar de punere în mişcare ar fi omeneşte posibilă, cu ajutorul educaţiei. Dar faptul că omul este la fel de bine un trup şi o fiinţă simţitoare, acest fapt este o fatalitate metapsihologică: pura operaţiune creatoare, pura voliţie centrifugă, pura donaţie gratuită nu sunt, aşadar, omeneşti. Să adăugăm şi aceasta: acţiunea pragmatică, fiind totodată sumară şi grăbită, densă şi urgentă, aproximativă şi expeditivă, se sprijină pe amestecuri concrete şi pe corpuri grosiere cărora nu are timp să le trieze elementele; ea nu vizează decât reuşita şi prea puţin se încurcă cu puritatea speculativă. E tulbure şi utilitară. În aceste condiţii, oare purismul contemplativ ne lasă alte resurse decât inacţiunea? Apraxia ar fi deci condiţia apatiei? – Fobia acţiunii implică *a fortiori* şi pe cea a muncii. Relaţie a omului cu o natură de transformat, o materie de prelucrat, o rezistenţă de zdrobit, nişte forţe contrare de învins, raportul laborios este prin excelenţă iniţierea în viaţa amestecată. Mai întâi, pentru că cel ce munceşte, o forţă el însuşi, apare în continuitate cu forţele fizice; muncitorul este locul de trecere a energiei, care e făcută tocmai pentru a fi transmisă şi pentru a trece de la unul la altul. Apoi, energia ce transformă formele nu este în întregime absorbită de suprafaţa de modelat sau de obiectul de fasonat, ci o parte este reflectată asupra trupului şi sufletului celui ce munceşte: pentru că această cheltuială de energie nu se petrece fără pierdere, fără curent de reflux, fără contra-influenţă; opera reacţionează asupra muncitorului. Munca, cel puţin sub formele ei primitive, este adevăratul botez al alienării. Cel ce transformă pământul şi metalele este la rându-i transformat de ceea ce transformă, este deformat de gesturile muncii, marcat de patina focului, a aerului şi a pământului: energia eferentă, energia artizană, nu trece toată în

materie, nu ajunge toată în diverse transformări plastice – se pierde pe loc destulă ca să obosească organismul, să bătătorească mâinile, să îndoaie spinarea, să ardă şi să tăbăcească pielea. Oboseala şi durerea sunt o risipă de energie, aşa cum încălzirea unui aparat destinat iluminatului este o risipă de lumină. Vocaţia muncii, dacă aceasta ar fi un act pur, ar fi analogă cu vocaţia iubirii: un amant care, sub pretextul de a-şi iubi partenerul, după cum e tropismul firesc al iubirii, se iubeşte pe sine cu o iubire tenebroasă, un amant care îşi iubeşte propriul ego sau sinele eului lui este condamnat la un sentiment contra naturii şi la o fantomă de iubire; filautia, iubire ruşinoasă şi reflux al amorului propriu, este, deci, o iubire ratată. Şi, la fel, o muncă ce, în loc să lucreze asupra datului, lucrează direct trupul muncitorului, munca aceasta e un eşec, iar acest eşec măsoară întreaga distanţă cuprinsă între muncă şi creaţie. Dacă necazul cunoaşterii obiective este de a se transforma în introspecţie, iar necazul iubirii eterocentrice este de a se transforma în filautie, necazul muncii este că nu-i doar un gest motor eficace pentru a lucra pământul, metalul sau piatra, ci, mai mult, este un eveniment emoţional. Ideea unui «randament» care, chiar prin definiţie, nu este niciodată de sută la sută, exprimă tocmai această relativitate. Nu ne trebuie mai mult ca să justificăm nişte prejudecăţi nobiliare imemoriale împotriva muncii manuale şi a efortului fizic. Ne pierdem nobleţea nu numai prin frecventarea celorlalţi, a semenilor noştri, ci şi prin contactul cu materia, acest partener neînsufleţit şi incapabil să ne influenţeze în mod deliberat... Oare pentru o anumită filozofie cathartică, odihna nu echivalează cu castitatea? Pentru candidaţii la puritate, apraxia este la fel de necesară ca şi anestezia.

Fobia non-eului fizico-social, considerat fie ca materie a acţiunii şi a muncii, fie ca sursă a impurităţii aferente, conţine în ea însăşi refuzul mişcării şi refuzul timpului. Căci dacă munca, cea care transformă datul, este forma eficientă şi laborioasă a acţiunii, acţiunea, la rându-i, este forma cea mai intensă a devenirii: munca este pentru acţiune ceea ce plăsmuirea este pentru practică sau ποιεῖν pentru πράττειν, dar acţiunea, modelând ea însăşi viitorul, este o futuriţie dirijată şi metodică. Munca, acţiunea productivă, şi acţiunea, devenire viguros accelerată şi împlinire a viitorului energic finalizată, au astfel o dimensiune

comună care este timpul în general, devenirea nudă a aşteptării şi a expectativei chietiste, delăsarea temporală înainte de orice calificare activistă: pentru că se poate *deveni* un altul în general şi, de exemplu, se poate îmbătrâni fără *a face* nimic în particular. Cel pur se alterează prin efortul violent, dureros şi voluntar al muncii, prin procesul magnetizat şi puternic ritmat al acţiunii, dar el se poate altera prin simplul fapt tihnit şi pasiv al devenirii. Aşadar, dacă acţiunea implică mereu, într-o anumită măsură, alienarea agentului, devenirea inactivă este alterarea neîntreruptă a celui ce devine: nu mai este un raport impur cu alteritatea, ci o alterare internă a unei conştiinţe care e mereu alta decât ea însăşi, care se schimbă în succesiune şi evoluează fără încetare. Fiinţa, care este o posibilitate continuu actualizată, îşi deflorează continuu propria neprihănire. În timp ego-ul intră în raport cu Celălalt, în timp Acelaşi devine Altul... Oare pubertatea nu este în acelaşi timp alterare intrinsecă a celui ce devine şi deschidere spre celălalt? – Pe de altă parte, tradiţia a admis întotdeauna că blestemul muncii, adică al duratei necioplite şi încurcate, era o consecinţă a căderii în timp, în general: în acelaşi timp în care procesul istoric urmează eternităţii paradisiace şi preafericitei apraxii, Adam, alungat din farniente, este condamnat să lucreze pământul cu sudoarea frunţii; şi, la fel, îngrijorarea lui Hesiod este contemporană cu o generaţie de fier obligată să scormonească pământul pentru a supravieţui. Legea timpului, urmând după graţia atemporalului, implică în ea însăşi imperativul categoric al efortului anevoios. Ἔργα καὶ ἡμέραι! Munca şi devenirea, alăturate în jugul grijilor împing spre un orizont legendar vârsta de aur a tihnei şi a jocurilor nevinovate. Grija însăşi (κῆδος)[18] nu este oare semi-conştiinţa alterităţii impure şi mai ales conştiinţa viitorului îndepărtat şi nesigur, conştiinţa neliniştită a unui viitor ce a încetat să mai coincidă cu prezentul şi care întunecă, asemeni unui nor, cerul senin al eternităţii? Viitorul îşi proiectează umbra peste prezentul lipsit de griji. Viitorul este o complicaţie pe care păsările cerului n-o cunosc... Inocenţa tulburată, înnegurată, aburită de reflecţie devine îngrijorată şi prevăzătoare. Fobia timpului este, deci, un capitol esenţial al catharticii. Timpul este ceva ce trebuie ispăşit. Smârcul impurităţii, pentru orfism, nu este doar simbioza sufletului cu trupul, este şi ciclul naşterilor,

κύκλος τῆς γενεσεως. Cronofobia este fobia ciclului, adică a timpului specios, dar ea este şi fobia inovaţiei sau mizoneism: temându-se de îndrăzneala noutăţii, purismul, cu drag predicând izbăvirea timpului, ne-ar condamna cu drag la imobilitatea mortală. Dacă devenirea este singurul mod de a fi al fiinţei, cel ce refuză să devină aspiră tocmai prin aceasta la neant. – De altfel, restaurarea purităţii cere timp, la fel ca şi deteriorarea ei... Va trebui oare să facem excepţie numai pentru timpul folosit la a resorbi timpul, la a desface istoriceşte istoria, la a urca înapoi în devenire, la a redeveni atemporali? Pentru că, la urma urmei, asceza este şi ea o muncă.

4. Fobia trupului: moartea şi mortificarea

Ispitit de aparenţa sensibilă şi voluptoasă, Unul nu încetează să se fărâmiţeze; sedus de farmecul alienării, Acelaşi vrea să semene cu altul, să-l imite pe acel altul, să fie totodată sine însuşi şi celălalt în persoană; tot prin alienare, acţiunea şi munca ne pun în legătură cu o lume fizico-socială de care sfârşim prin a depinde; în sfârşit, salterarea, adică timpul, ne face să devenim alţii în mod continuu, după cum alienarea ne face să depindem de celălalt. Alienarea şi alterarea, futuriţia însăşi, devenirea ce face să advină posibilele, presupun prezenţa trupului: pentru că timpul însuşi nu ne-ar face impuri dacă n-ar fi trupul, care-l umple cu diversitatea experienţelor concrete şi a impresiilor constant reînnoite. Pentru a regăsi simplitatea originară în apatie, în castitate, în tihnita contemplare, în imutabilitate, va trebui, în general, să lăsăm trupul în vacanţă? Să ne luăm rămas bun de la simbioză? Nu e de-ajuns să încetăm orice legături cu alteritatea fizico-socială, trebuie să întrerupem legătura ce condiţionează toate legăturile; trebuie să tăiem comunicarea cu trupul acesta sensibil şi motor, care e principiul tuturor relativităţilor secundare şi empirice. Legătura sufletului cu trupul nu este oare legătura prin excelenţă? La drept vorbind, această relaţie nu este relativă decât în mod metaforic şi pentru o conştiinţă reflexivă: dacă filozoful, identificându-se cu sufletul său, consideră propria sa relaţie cu trupul acestui suflet, sau dacă filozoful, abstrăgându-se din suflet şi trup totodată,

devine spectatorul sau martorul unirii lor, relația este într-adevăr posibilă. Vai! Trupul este un partener fictiv, iar cel ce se abstrage din el încă mai coincide cu el: într-adevăr, întreg misterul simbiozei este ca eu *să fiu* propriul meu trup, chiar în clipa în care esența mea veritabilă mi se pare cât se poate de separată de corporalitate. Oare evidența acută, ireductibilă a durerii nu anunță, sub cea mai bine articulată relație, o indisolubilă coincidență substanțială? Înțelepciunea analgezică a lui Epictet, care obiectivează suferința, nu face în așa fel încât înțeleptul să nu sufere: ea face doar *ca și cum* suferința nu l-ar privi pe el; ea nu volatilizează durerea, printr-o anihilare efectivă și magică, ci încetează pur și simplu de a se preocupa de așa ceva. Tocmai purismul frivolizează simbioza, prefăcându-se că privește legătura sufletului cu trupul ca putând să fie sau să nu fie, putând să fie într-un fel sau în altul: la fel cum soțul poate rupe convenția empirică ce îl unește cu soția, tot așa sufletul ar putea anula pactul metafizic ce îl face solidar cu un trup și l-ar repudia pe acesta din urmă. Dacă complexul psihosomatic nu poate fi sfărâmat, răul ce naște din impuritate este incurabil... presupunând că impuritatea e un rău! Un «*vinculum*» indisolubil ar fi, într-adevăr, în ideile puriste, o situație disperată sau, mai bine spus, o tragedie: pentru că ce este tragedia altceva decât simbioza imposibilă și necesară totodată a doi soți incapabili să coabiteze și incapabili, totuși, să se despartă? Unirea indisolubilă creează o situație insolubilă, aceea în care *vinculum* și vocația puristă se contrazic, în care sufletul nu poate fi nici *cu,* nici *fără.* Când doi soți nu pot trăi împreună și nu pot nici să trăiască separat, înseamnă că nu pot să trăiască deloc. Ei nu pot, așadar, nici să trăiască, nici să fie, în general, dar, dimpotrivă, pot să nu fie: amfibia nu are altă resursă decât moartea! Cu și Fără fiind contradictorii, își împart, într-adevăr, tot universul. Cum nu există termen de mijloc între Cu și Fără, moartea în nici un caz, n-ar putea trece drept o sinteză, sau drept un al treilea termen; fuga în inexistență, evadarea în vidul neființei e un remediu care nu e cu adevărat remediu: această ieșire nu duce la nimic, această ieșire pare doar să ajungă la ceva, dar ea este mai degrabă o fundătură și pecetluiește pe vecie ușa infernului. În ipoteza sfâșietoare a unui *vinculum* în același timp necesar și imposibil, moartea n-ar putea fi decât o vindecare derizorie: dimpotrivă,

moartea este apogeul sau culminarea acută a tragicului, momentul critic în care acest tragic este dus la gradul cel mai înalt al tensiunii; eşecul, atunci când atinge astfel paroxismul absurdului, nu poate avea altă ieşire decât neantul. Nodul inextricabil şi totodată insuportabil al simbiozei nu se pretează nici unui deznodământ analitic, nici unei reînnoiri a vieţii comune: el cheamă, aşadar, violenţa tranşantă sau, mai bine, criza ce suprimă problema. Dacă moartea consacră eşecul compusului viu, înseamnă că întruparea este ea însăşi o boală mortală; iar această «boală» este incurabilă nu pentru că ar fi dificil, de fapt, de tratat, ci pentru că este *a priori* imposibil de vindecat; pentru că ar trebui, cu totul şi cu totul dincolo de orice terapeutică omenească, un tratament miraculos şi o graţie transfigurantă pentru a ne converti la puritate. Pe de altă parte, boala iremediabilă este o boală intravitală: ireparabilul rău care duce la inexistenţa existentului nu a fost contractat în mod secundar de fiinţa impură. Aşadar, dacă impuritatea noastră este congenitală, cum spun pesimiştii, moartea nu mai este o soluţie: moartea, punând pecetea finală pe tragedia noastră este culmea absurdului şi chintesenţa unei contradicţii care, fiind difuză pe întreaga durată a vieţii, se concentrează în imposibilitatea de negândit şi de netrăit a catastrofei finale; imposibilitatea imposibilă a morţii este încoronarea demnă a imposibilităţilor posibile, a contradicţiilor în lanţ care, reînnoite din clipă în clipă, amânau mereu fatala hiperbolă; tragedia mereu întârziată de moratoriile futuriţiei, tragedia mereu renăscută face să sară în bucăţi compusul, atunci când compusul se găseşte în sfârşit faţă în faţă cu ea. Căci pentru acela ce nu poate să fie decât un compus, şi în acelaşi timp nu este de acord cu această compoziţie şi protestează împotriva ei şi nu continuă să fie decât oscilând continuu între fiinţă şi nefiinţă, adică devenind, pentru acela moartea este o smulgere din fiinţă şi o sfâşietoare violenţă. Dacă moartea este ceea ce trebuie să fie, adică un indescifrabil şi profund mister meontic, moartea este tot ceea ce poate fi mai contrar unei «soluţii». Nu există soluţie pentru ceea ce este insolubil! Sau, cu alte cuvinte : moartea este o soluţie de disperare şi de catastrofă; pentru că a *dizolva* legătura nu înseamnă *a rezolva* problema... Moartea nu este o «soluţie» pentru contradicţia fiinţei, în sensul în care insulina este o soluţie pentru problema

diabetului, iar aspirina o soluție pentru problema migrenei. Uneori se spune: sinuciderea este o soluție ce nu rezolvă nimic, pentru că suprimă bolnavul o dată cu boala; vindecarea migrenei cu revolverul nu prea e o soluție, pentru că ne ia durerea o dată cu viața. Nu poți să ai în același timp toate necazurile, iar cel ce moare e dispensat *a fortiori* de celelalte boli... Aceste soluții radicale și definitive suprimă problema pozitivă a ființei, în loc să o rezolve. Ca și în enigmele judiciare, unde afacerea, în disperare de cauză, este pur și simplu clasată, misterul rămâne întreg: născut impur, muritorul va muri impur, așa cum s-a născut... Simpla idee a unei terapeutici a morții nu este oare o macabră deriziune? Oare criza ce dizolvă ceea ce analiza ar trebui să rezolve nu este cumva o demisie și o escamotare? – Invers, dacă corporalitatea este o epigeneză secundară... sau terțiară a evoluției, un rău importat, un accident al esenței noastre, moartea devine, la propriu, dar și la figurat, *o soluție*[19]; da, soluția morții este «Soluția» prin excelență, soluția soluțiilor! Pentru purism, tocmai întruparea este un soi de boală metafizică, pe care o iei când te naști, înainte de scarlatină și bronhopneumoniile copilăriei, dar care n-ar fi esențial diferită de bolile contractate, de infecțiile postnatale și de impuritățile secunde: căci bolile sunt pentru un trup însuflețit ceea ce este corporalitatea sau faptul de a-avea-trup-în-general pentru sufletul neîntrupat; corporalitatea este așadar boala bolilor și, oarecum, morbiditatea *a priori*, ce condiționează stările patologice accidentale; sănătoase sau bolnave, toate făpturile sunt, în această privință, grav bolnave din naștere. Este explicabil că, pentru a face înțeles caracterul totodată imemorial și secundar al acestei diateze, religiile au invocat păcatul originar, adică un act tot atât de contingent ca greșeala, tot atât de originar ca actele supraistorice ale ființei supralapsare... Căderea, acest prim lapsus al primului om, nu este oare evenimentul atemporal care instaurează timpul, alterarea metaempirică ce e preludiul empiriei? În această «adventicitate înnăscută» ce caracterizează întruparea se exprimă mai întâi natura funciar *atragică* a impurității: pentru că moartea este o pseudo-tragedie. Ceea ce era, pe moment, un fel de lapsus evitabil poate fi suprimat fără absurditate sau contradicție... Disprețuitorul ἐᾶν χαίρειν din *Phaidon*[20] exprimă, în felul lui, că terapeutica este foarte simplă și că este

deja preformată în caracterul superficial al simbiozei: sufletul întrupat spune bună seara trupului său, înțeleptul trimite la plimbare, trufaș, «modurile de unire». Scăpare plăcută! Înțeleptul se pregătește cu avânt pentru despărțirea de suflet. De aceea, *Phaidon* nu vorbește decât de a dezlega, λύειν, ἀπολύειν, ἐκλύειν[21], a dezlega legăturile din *vinculum*, a desface nodul simbiozei, a disocia *natura anceps* a amfibiei, a dedubla omul dublu; χωρίξειν ὅτι μάλιστα τῆν φυχην. Moartea, care înseamnă punerea deoparte a sufletului, φυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγή, este, așadar, «deznodământul» prin excelență și «detașarea» radicală, λύσις și χωρισμό; pentru că ea dizolvă acel σύν din simbioză. Iar această dializă mortală este simplistă prin aceea că este totodată simplă și simplificatoare: este simplificatoare pentru că analizează complexul și-l dedublează pe *homo duplex*; pe de altă parte, este simplă și chiar simplissimă deoarece disjunge doi parteneri pe care nici o coalescență intimă nu-i suda între ei cu-adevărat; fie că s-ar face o extracție mecanică, o ablațiune exterioară sau o fisiune, pur și simplu, fie că s-ar smulge purul din impuritatea lui, sau s-ar extrage impuritatea străină dintr-o ființă originar pură, sau s-ar scinda sufletul și trupul printr-o sumară bipartiție, moartea, în toate cazurile, este chirurgia simplistă ce ne aduce vindecarea în mod mecanic; ea este rezecția radicală ce îndepărtează elementul intrus din ființa noastră sau e marea dihotomie a individului psihosomatic, dar în orice împrejurare nu diferă metafizic de amputările partitive, în urma cărora ființa amputată regenerează și se totalizează și continuă să fie; sufletul, amputat de trupul lui, se reformează și el și se adaptează stării lui desperecheate; sufletul dezîntrupat nu e mai puțin viabil decât amfibia! Dacă moartea ar alunga în mod incomprehensibil, absurd și contradictoriu ființa din ființa-i totală, ea ar fi (așa cum și este, de altfel) un mister de anihilare metafizică, și n-ar mai exista nici o legătură între dincoace și dincolo din clipa letală. Dar pentru purismul thanatologic, moartea este pur și simplu cea mai mare dintre operațiile chirurgicale, aceea ce desparte violent frații siamezi Suflet și Trup, unul de celălalt: despărțind ființa esențială de ființa corporală, «criza» letală încă este partitivă, schisma maximă încă se petrece la scară empirică... Cei ce fac din moarte o purificare banalizează, așadar, evenimentul

cel mai solemn şi mai hiperbolic al destinului nostru. La fel cum palingeneza, presupunând posibilitatea reîncarnărilor, transformă evenimentul definitiv şi semelfactiv al morţii în banalitate iterativă, tot aşa purismul face din moarte un incident aflat la suprafaţa destinului. Degeaba soluţia sfâşietoare a morţii taie pe viu în fiinţa noastră: ea nu diferă ca natură, zice purismul, de secătuirile şi de abţinerile ce constituie etapele succesive ale catharsis-ului; marea secesiune mortală nu este decât limita purificărilor; ceea ce înseamnă (trupul fiind o posesiune, ca şi hainele, bijuteriile şi proprietăţile) că ea nu priveşte ipseitatea fiinţei noastre, ci avutul şi anexele avutului: nu substanţa, ci dependinţele ei. Oare asta nu înseamnă să minţi seriozitatea metaempirică a morţii? Dacă fiinţa ar fi suma aritmetică a tuturor incomodităţilor şi a tuturor mizeriilor vieţii, simpla suprimare a fiinţei ar tranşa dintr-o dată toate problemele, ar anihila dintr-o dată toate contradicţiile existenţei: moartea ar fi într-adevăr soluţia expeditivă a problemei problemelor, care este problema fiinţei. Or, fiinţa nu este acest total, din moment ce este întregul nostru; iar întregul nostru diferă sub toate aspectele de contradicţiile ce-l compun; întregul nostru este infinit mai mult decât o sumă de probleme de rezolvat! Dar pentru că, futilizând moartea, admitem o supravieţuire care e viaţa prin excelenţă, moartea încetează de a mai fi absenţa soluţiei, moartea este, dimpotrivă, soluţia integrală: departe de a sancţiona caracterul definitiv al tragediei noastre, ea desface nodul tragic; departe de a pecetlui eternitatea diabolică şi deznădăjduitoare a răului, ea ne face să sperăm eternitatea edenică a Binelui. Oare scopul unei soluţii nu este să asigure continuarea pozitivă a fiinţei? În ideea unei purificări prin moarte se subînţelege că fiinţa poate trăi fără trup, cu alte cuvinte, să fie fără trup şi să continue a fi, să existe fără a trăi o viaţă amfibie; sau, în sens tare: cel ce este «cu» poate *fi fără*! Purismul thanatologic presupune aşadar o inversare a evidenţelor sensibile: moartea e aceea ce pare sfâşietoare şi violentă şi totuşi moartea este rezolvarea disonanţelor, întoarcerea omului la natura lui esenţială; invers, viaţa este modul de a fi anormal şi factice al unei esenţe vârâtă adânc în carne. «Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morţii acesteia?», întreabă Sfântul Pavel. Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος; τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τουτου; lui Leon şestov

îi plăcea să repete acest vers din Euripide citat în *Gorgias*: τίς δ' οἶδεν, εἰ τό ξῆν μέν κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;[22]. Intervertirea paradoxală a pozitivului cu negativul este singura ce poate explica funcția cathartică a morții: viața e moarte, iar moartea e adevărata naștere. Viața apare ca un caz particular, și cât de mediocru, al existenței. Oare asta nu înseamnă cumva că nesocotim seriozitatea morții și depreciem seriozitatea vieții?

În așteptarea marii morți purificatoare, cel impur poate începe să moară chiar din timpul vieții; înainte de moartea pur și simplu, aceea pe care biologii o numesc moarte generală și care e moarte absolută, moarte și nimic mai mult, cel aflat în viață are posibilitatea să moară «pentru lumea sensibilă» sau «pentru lume» și, ca să spunem așa, să moară mocnit. Dacă, așa cum scrie poetul romantic din *Moartea lui Socrate*, viața este un preludiu al morții, mortificarea nu este altceva decât acest preludiu, reglat de filozofie: mortificare ce constă în *a muri de viu* și în a se apropia, puțin câte puțin, prin exercițiul ascetic, de moartea celor morți, ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ τεθνάναι[23]; o viață filozofică exprimă astfel modul adoptat de cei vii spre a fi morți sau, mai bine, calea de a fi cât mai mort posibil, în viață fiind! Iată de ce Simmias spune pe un ton glumeț ceea ce Sfântul Bernard va spune în mod solemn: a filozofa înseamnă a simți răul morții, οἱ φιλοσοθοῦντες θανατῶσι; și s-ar putea adăuga, reciproc: moartea, pentru cei ce știu să moară, este desăvârșirea înțelepciunii... Deoarece o moarte pre-mortală sau pre-letală, deoarece o moarte *avant la lettre* precede chiar de pe acest tărâm moartea cea mare, deoarece omul viu poate muri înainte de a muri și se poate mortifica în doze mici, viața și moartea nu mai pot fi distinse, ca în gândirea lui Bérulle: purismul, nesocotind deopotrivă ceea ce e muritor în moarte și vital în viață, compune amestecuri de viață care moare și de moarte ce trăiește, ce sunt exact contrariile purității! Pe de o parte, viața este o moarte neîntreruptă, iar cel ce trăiește își bea propria moarte cu înghițituri mici; a învăța să mori – iată interesanta ocupație a celui ce alege viața de strigoi și preferă umbra ființei decât ființa impură în carne și oase; puristul își consacră pozitivitatea existenței pentru a învăța inexistența! Pe de altă parte, marea moarte terminală nu se deosebește decât prin format de micile morți minore, de morțile mortificatoare eșalonate

anagogic de-a lungul intervalului: între micile terminații, care sunt nişte continuări, şi marea terminație care înseamnă sfârşitul a tot, între momentele mortificatoare care sunt începuturi relative şi sfârşituri relative şi clipa mortală ce face să înceteze devenirea o dată pentru totdeauna, între încercările mereu penultime şi încercarea de pe urmă sau absolută, există o gradație scalară a ascetismului acestuia. Ablațiunea întregului trup şi, cu el, a vieții în general, este deci simplul apogeu al unui *crescendo* de-a lungul căruia se eşalonează, sub formă de retranşări locale şi de renunțări de detaliu, micile morți partitive datorate mortificării: aşadar moartea organismului total ar însemna generalizarea sau trecerea la limită a morților regionale (moartea unui țesut, a unui membru) care, survenind în cursul intervalului, nu ar fi de-ajuns pentru a face să moară ființa vie. Bineînțeles, moartea este un *summum* sau o culme a ablațiunilor, vorbind în mod empiric şi ca să fixăm ideile. Moartea nu înseamnă prelevarea unei părți din întregul din care ea face parte: extracția unui dinte, ablațiunea apendicelui, amputarea unui picior, chiar adunate, nu dau moartea. Moartea suprimă dintr-o dată ființa întregului. Moartea e vertiginoasa trecere a ființei în opusul ei, neființa, iar această metabolă nu poate fi decât bruscă: transformarea unei ființe ce trece din formă în formă e o moarte ce stârneşte râsul, o simplă metamorfoză leibniziană! Sofismul numit Sorit escamotează în van saltul discontinuu, brusca mutație pe care orice anihilare mortală o reprezintă, la un moment dat. Socrate moare într-o clipă, sau nu moare niciodată... Să mergem mai departe: chiar aceia ce, asemeni fiziologului Bichat, disting moartea generală şi morțile unor organe singulare (moartea creierului, a inimii, a plămânului) minimalizează într-o anumită măsură ultimitatea ceasului morții. Nu există moarte «generală», ci moarte pur şi simplu, moarte fără epitete – pentru că moartea nu poate fi decât absolută. Degeaba considerăm decapitarea drept o chirurgie la superlativ, lovitura de grație a ultimei dăți nu e o lovitură ca altele, deoarece este lovitura *supremă*, «data» *extremă*, încercarea «*ultimă*», ἀγὼν ἔσχατος[24], şi de vreme ce însăşi această ultimitate este pragul fie al unei ordini cu totul alta, fie al neființei. Totuşi, purismul îşi propune să tocească tocmai acest tăiş al ultimității şi al întâietății: la fel cum rezecțiile partitive, scăpându-ne[25] de un membru gangrenat,

asigură perpetuarea corpului organic, tot aşa secţionarea părţii gangrenate din fiinţa noastră, expulzând corporalitatea în general, asigură continuarea fiinţei acorporale şi aruncă pe deasupra morţii o pasarelă de supravieţuire. Ce stranie este ideea măruntelor morţi din interval! Ca şi cum moartea ar putea fi mică, mijlocie sau mare, şi s-ar putea doza pe o scară gradată, ca şi cum viul s-ar stinge bucăţică cu bucăţică, asemeni unei lumânări ce se consumă, purismul înlocuieşte acel tot-sau-nimic al morţii cu un mai-mult-sau-mai-puţin al mortificării, radicalismul mutaţiei terminale cu toate gradele comparativului şi toate aproximaţiile lui «aproape». Cu un sfert de oră înainte de a muri, Socrate era încă în viaţă: aici, bunul simţ metafizic este de acord cu Domnul de la Palisse; iar ascetismul, care ţine la majorările lui liniştitoare, se încăpăţânează împotriva oricărui bun simţ: Socrate moare *din ce în ce mai mult*; Socrate este azi mai pur şi mai mort decât ieri şi mult mai puţin decât mâine! Socrate va sfârşi cândva prin a se stinge, *uzându-se continuu* prin mortificare... Ideea unei iniţieri în moarte, a unei propedeutici sau a unei ucenicii a morţii, nu are alt sens. Cum ne-am putea exersa în vederea unei încercări ce nu poate fi măsurată cu nici un eveniment încheiat? De fapt, obişnuinţa micilor despărţiri, prin care fiinţa se debarasează de avutul ei, nu ne pregăteşte cu nimic pentru marea despărţire, pentru despărţirea despărţirilor, prin care fiinţa, într-un mod de neînţeles, se despovărează de existenţa ei; şi se întâmplă ca vieţuitorul cel mai bine pregătit să fie, în ultimul moment, cel mai nepregătit! Chiar aceste cuvinte, purificare, mortificare, simplificare, justificare, implică totuşi ideea unui proces treptat, adică etapele succesive ale unei curăţiri.

Se adevereşte acum că refuzul acţiunii şi al manifestării sensibile, că fobia alterării şi a relaţiei, în general, aveau drept scop moartea progresivă a impurului: să exişti cât mai puţin cu putinţă sau să te faci din ce în ce mai inexistent şi, aşteptând să mori de-a binelea, să răreşti legăturile, să extenuezi şi să încetineşti viaţa trupească – iată scopul purgării mortificatoare şi al filozofiei care o predică. Dacă moartea este suprema esenţializare sau o «*reductio od essentiam*» a unei fiinţe compozite şi grosolane, concrete şi pământoase, cel viu-muritor îşi va spori chiar de pe acest tărâm densitatea fiinţei, prin dialectica trăită a simplificărilor şi a mortificărilor[26]; mortificarea purificatoare este o concentrare sau

o distilare a esenței. Regimul amfibiu este comparabil cu o soluție foarte diluată în care licoarea spirituală dispare aproape complet; sau, dacă preferăm alte imagini: ființa psihosomatică seamănă cu un aur brut, încărcat cu zgură, și pe care epurarea ascetică îl va rafina. În primul rând, ipseitatea respinge apartenențele sau dependențele ce nu sunt esențiale ființei sale, ea renunță la ceea ce este al eului: privațiunile și retranșările ascetice subțiază ganga groasă ce înfășoară aurul pur al esenței noastre: subiectul substanțial se despoaie de «epitetele» lui, proprietăți, pământuri, bani, bijuterii... Pentru că sărăcirea este forma cea mai rudimentară și mai puțin dureroasă a mortificării: sărăcirea, lipsind Ființa de Avutul ei, este oarecum o prevestire fizică a morții, sărăcie supremă, care va lipsi Esența de Ființa ei, ca și cum această ființă ar fi ea însăși un avut; cu condiția ca această chirurgie uscată a sărăcirii să fie o simplă aluzie simbolică și metaforică a morții: pentru că, în ciuda analogiei raporturilor, combinația lui *a avea* cu *a fi* întru formarea personajului nu are același înțeles cu combinația dintre ființa corporală și esența spirituală, ce formează persoana vie; nu, trupul nu este un accident al persoanei impure și concrete, așa cum avutul este un accident al ființării: durerea de moarte o dovedește! Dar știm că înțelepciunea antică s-a consacrat negării evidenței morții... Nuditate absolută și privațiune totală, moartea duce până la limita extremă gimnopediile și abstracțiunile[27] care sunt renunțările costisitoare ale ascezei, după cum sunt și negările paradoxale ale teoriei apofatice. Oare Ființa nu este ultimul văl pe care Plotin îl smulge înainte de a întrezări pura lumină a lui Dumnezeu? Moartea ne sustrage ultima noastră bogăție și luxul nostru cel mai umil: moartea ne desparte de acest trup care este, sub togă sau tunică, avutul nostru ce nu poate fi cedat sau înstrăinat, ultimul avut înaintea ființei. În gândirea cinicilor, a epicureicilor și a stoicilor, propedeutica sărăciei, ce nu-i lasă înțeleptului decât haina de filozof, vrea să despoaie ipseitatea omului esențial. Privațiunile, desfăcând puțin câte puțin acel *vinculum*, ne pregătesc pentru suprema operație de scădere ce-i smulge omului «rămășița» trupească. – Încă și mai intim, mortificările ce restrâng suprafața sensibilă a organismului inițiază în moarte pe muribundul perpetuu: oare mortificarea nu este cumva moartea cronică, moartea viageră în care se urzește moartea subită și globală a ființei

întregi? Mortificarea implică, literal, «reculegerea», adică adunarea sau ralierea facultăților de a gândi și concentrarea energiei spirituale: sufletul superficial, răspândit la periferia trupului, se refugiază și se ghemuiește în donjonul fortăreței interioare. Înainte de Ioan Climax și de Isihaștii Filocaliei rusești, *Phaidon* luptă împotriva împrăștierii, a risipei și a neatenției senzoriale; înainte de Fénelon, acesta recomandă despuierea și perfecta nuditate interioară; sufletul risipit se adună în el însuși, αὐτῆν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί δὲ καὶ ἀθροίζεσαι...[28]. Meditația ne redă acea simplitate de esență a cărei tărie e diminuată de risipirea voluptuoasă; cel frivol este îndemnat la profunzime, iar moartea, care este, poate, o viață intensă sau extrem de condensată precumpănește asupra vieții extensive și diseminate. Γινόμενος των μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω...: prin acest solilocviu începe, la Plotin, tratatul despre *Coborârea sufletului în trup*[29]. Sufletul se ține la o parte și în siguranță chiar de pe acest tărâm, se retrage, cum spunea Epictet, în cetatea inexpugnabilă a voinței lui proprii. Fie că mortificarea ne ridică pe culmea noastră supremă sau ne concentrează în centrul nostru cel mai intim, fie că punctul focal al esenței noastre e situat pe culmile sufletului sau în miezul forului nostru interior, sufletul, în ambele cazuri, *se reculege* și devine în mod pur el însuși, αὐτή, adică esență gânditoare. Sufletul însuși, în el însuși, *ipsa*, sau mai bine spus ipseitatea sufletului se percepe atunci nu prin raportare la altceva, ci «prin raportare» la sine, αὐτὴ καθ' αὐτήν, nu ca într-un fel sau altul (putând percepe, vedea, simți plăcerea...), ci în mod absolut; iar această tautologie, care nu este logos decât ca să spunem așa, care descurajează dialectica și uimește predicația, această tautologie unde același trimite circular la el însuși, αὐτὸ καθ' αὐτό, are toată transparența inefabilă a purei pozitivități.

5. Reversibilitatea infecției, circularitatea curățirii

Purificarea puristă se sprijină pe mitul unui timp reversibil pe de-a-ntregul, adică atemporal. Ceea ce s-a ivit într-o bună dimineață poate să dispară în altă dimineață pe neprevenite, ca o

febră ce scade: adunarea este, aşadar, anulată de negări. Ceea ce a fost făcut poate fi desfăcut, ceea ce a fost desfăcut poate fi refăcut! Simetria lui a face şi a desface, a lui a desface şi a reface, a lui a apărea şi a dispărea atestă reversibilitatea funciară a unei infecţii esenţialmente vindecabile, adică a unei perfecte dezinfecţii. Pe faţă, pe dos! Oare simetria nu e o imagine vizuală şi un mit spaţial? După cum există un singur spaţiu indiferent, o χώρα neutră ce poate fi parcursă în toate sensurile, un mediu izotrop şi omogen extrem de docil la toate alegerile noastre încoace şi încolo, tot aşa există o Operaţie în sine, o operaţie magică (*factura*), ce poate fi luată de la orice capăt, într-un sens sau în sens invers, şi căreia i se schimbă doar semnul, după cum ea merge înainte sau revine înapoi: astfel, unui singur verb nedeterminat i se adaugă preverbe schimbătoare, pentru a-i specifica sensul. Perechile a se duce–a reveni, a urca–a coborî, a lega–a dezlega, a construi–a distruge, explică eficacitatea operaţiilor magice, care sunt în general nişte operaţii abia atingând esenţa, adică nişte metamorfoze superficiale şi nişte schimbări peliculare excluzând orice transsubstanţializare: focul, de exemplu, disjunge ceea ce arta a unit; focul purificator dizolvă formele complexe pe care arhitectul le-a construit şi determină întoarcerea de la stadiul structural la stadiul elementar al pulberii şi al cenuşii informe. În acest fel Dumnezeu, condamnând omul să moară, condamnă făptura născută din huma pământului să redevină ţărână: «*Pulvis es, et in pulverem reverteris*»[30]. Astfel, otrăvii i se opune antidotul, contactului septic, antisepsia: remediu, antispesie, antitoxină şi antidot exprimă caracterul empiric şi, prin urmare, ce poate fi din plin compensat, şters, anulat, de modificările survenite în fiinţa originară. Din moment ce sufletul a intrat într-o zi în trup, el trebuie să ştie cum să iasă din trup: pentru că în termeni de *inesse* sau de raporturi spaţiale, trecerea se face în ambele sensuri; încarnarea se desface prin «excarnare», iar *In* prin *Ex*... Nodul va fi deznodat, legătura va fi dezlegată; sau, în limbajul spaţial al reversibilităţii: χώρίς[31] şi μετά, ἄνευ şi σύν se compensează; sufletul curăţat de trup, sufletul fără amestec supravieţuieşte disoluţiei simbiozei, adică descompunerii compusului, iar regimul tulbure, hibrid, ambiguu al vieţii duble va fi tranşat prin marea criză simplificatoare. Într-adevăr, ce simplu e totul, şi cât de

liniştitor! Simetria naşterilor şi a morţilor din *Phaidon* serveşte la a dovedi în mod direct revenirea la viaţă a amfibiei şi indirect supravieţuirea sufletului. Dar dacă renaşterea reface ceea ce moartea a desfăcut, la rându-i, moartea – care e un fel de denaştere – desface ceea ce a făcut naşterea: oare moartea nu e o naştere în sens invers? Denaşterea desface opera naşterii, iar renaşterea desface pe aceea ce desfăcea, neagă această negaţie, consumă moartea acestei morţi. Şi astfel, palingeneza, care ne reface viaţa în mod periodic, confirmă circularitatea sau reversibilitatea existenţei reiterând la infinit această călătorie circulară; sau, dacă preferăm în locul imaginii ciclului pe aceea a liniei drepte: dusul şi întorsul, printr-un efect de repetiţie, se transformă în du-te vino şi într-o mişcare de navetă; sufletul, revenit la acel *statu quo* prenatal, este din nou la îndemână pentru orice reînceput, schimbare de direcţie şi salt înainte! Moartea, în această doctrină, nu mai este un eveniment semelfactiv, ci un incident frecventativ, un episod banal, periodic şi superficial, pe fondul eternităţii. Pe de altă parte, îngăduind fiinţei să-şi încheie bucla existenţei şi să se întoarcă la origini, moartea nu mai este pragul unei veritabile lumi de dincolo, nici instaurarea unei ordini-cu-totul-alta, nici preludiul unei ere noi. Ceea ce pe drept cuvânt îl înspăimântă cel mai mult pe Socrate în *Phaidon* este ideea unei generări rectilinii (εὐθεῖα) şi, prin urmare, ireversibile, dacă devenirea nu se-ntoarce din drum spre originea ei (ἀνακάμπτειν)[32], chiar mai mult – dacă regenerarea nu repetă opera generării, dacă învierea nu compensează moartea, natura va fi şchioapă (χωλή). La baza escatologiei puriste stă fobia morţii desperecheate, necompensate, deschise spre necunoscut şi spre nemaiauzit. Dar neliniştitoarea, absoluta disimetrie a naşterii şi a morţii dezminte orice catharsis mortal şi sfărâmă idolul reversibilităţii şi al lui «vice-versa», ce ne garanta purificarea. Nu, moartea nu este o naştere răsturnată; nu, anihilarea nu este tocmai o creaţie pe de-a-ndoaselea, nici (decât ca un fel de a spune) o de-creaţie: pentru că neantul-de-dincolo (dacă e adevărat că viaţa duce la neant), pentru că neantul postum, succedând existenţei, diferă pe de-a-ntregul de neantul-de-dincoace. Oare nu este vreo lume între trecut şi viitor, ce sunt totuşi două modalităţi ale absenţei şi ale nefiinţei? Între puritatea previtală şi puritatea postvitală s-ar

afla, în cel mai bun caz, nesfârşita distanţă dintre *nu-încă* şi *deja-nu-mai*.

De fapt, purismul depreciază purificarea, deoarece el implică preexistenţa unei purităţi originare şi prenatale ce trebuie pur şi simplu restabilită[33]; ceea ce contează nu este, aşadar, procesul purificator, nici reintegrarea însăşi, ci integritatea iniţială de restaurat; catharsis-ul reduce pur şi simplu marja ce există între impur şi pur, tot aşa cum mişcarea, după Aristotel, compensează decalajul ce există între potenţă şi act. Virtutea constă, cum spune Plotin, ἐν τώ κεκαθάρθαι, nu ἐν κώ καθαίρεσθσαι. Tehnică secundară şi superficială, purificarea contează de fapt mult mai puţin decât puritatea! Dacă purismul acordă un loc atât de secundar purificării, înseamnă că purismul nu cunoaşte bine eficacitatea devenirii: timpul este mediaţia negativă, înconjurul laborios şi plictisitor prin care impurul este obligat să treacă; cu cât călătoria va dura mai puţin, cu atât mai bine va fi. Şi cum să nu suporte cu nerăbdare călătorul această întârziere plicticoasă? Timpul e, aşadar, răul necesar ce rezultă dintr-un blestem! Este cazul să aplicăm acestui pseudo-progres criticile pe care Bergson le îndreaptă împotriva timpului spaţial al matematicienilor şi împotriva evoluţiei deloc creatoare, ci fictive a evoluţionismului; iar aceste critici sunt tot atât de valabile împotriva oricărei teologii a istoriei, care, anulând hazardul aventuros al futuriţiei, tratează istoria oamenilor ca pe o lentă reconstituire a integrităţii primitive: istoria este un fel de buclă sau de hernie pe suprafaţa eternităţii, o călătorie circulară pe care omenirea o întreprinde pentru a-şi recupera paradisul pierdut. Viitorul este un simplu trecut, acel nu-încă, un deja-nu-mai, iar sfârşitul ne readuce la început; dar ce spun eu? Sfârşitul nu e nimic altceva decât chiar începutul! Paradisul regăsit este aşadar un paradis pierdut pe dos, şi, mai general, viitorul este un trecut inversat... numai dacă nu preferăm să-l privim ca pe o vârstă de aur pe avers! Când alfa şi omega se unesc astfel, când punctul de sosire coincide cu punctul de plecare, e nevoie de foarte puţin ca circuitul reparator să devină un ciclu deznădăjduitor: căci dacă păcatul şi căderea îi par purismului ca o mică distracţie a eternităţii, la rândul ei acţiunea nu este poate decât un efort zadarnic al libertăţii noastre de a sparge împrejmuirea şi a reînălţa ciclul veşnic al disperării; roata lui

Ixion, muncile forțate ale lui Sisif și ale Danaidelor exclud munca creatoare, iar linia dreaptă nesfârșită a futuriției se curbează cu disperare spre origine. Deșertăciunea deșertăciunilor! Τί τὸ γεγονος; αὐτὸ τὸ γενησόμενον. Καὶ τι τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον[34]. Nu e nimic nou pe lume, geme Ecleziastul: devenirea, în loc să fie alterarea prin care același devine un altul, este repetiția derizorie și contradictorie prin care același «devine» același! Este deci o devenire simulată... Și, în mod asemănător, viitorul nu urmează să vină, ci s-a petrecut deja: noutatea este mai degrabă ceva vechi înnoit, noutatea nu este altceva decât o foarte veche noutate! Cine va sfărâma roata nașterilor și cercul destinului (*rota fati*), acel κύκλος τῆς γενέσεως despre care vorbeau deja fragmentele orfice[35]? Cine va destupa acest orizont astupat? Purismul este o filozofie a nostalgiei, dar nu a vocației; a «anamnezei», iar nu a speranței. Ciclul poate fi o reîncepere monotonă, fără de ieșire sau perspectivă, dar poate fi și o restaurare preafericită și o restabilire a vârstei de aur. Acest proces circular ar trebui, fără îndoială, să se numească *epurare*, sau pur și simplu *purgare*, mai degrabă decât *purificare*: într-adevăr, el nu constă în a-l face pur, în chip miraculos, pe cel ce nu este deloc așa, după cum procedează purificarea creatoare, ci în a degaja puritatea latentă a celui ce a rămas virtual pur, în a curăța de impuritățile-i superficiale, printr-o spălare minuțioasă, esența funciar pură care am rămas, în a elibera de alge, de pietriș și scoici Glaucosul marin cu care este comparat sufletul în cea de-a zecea carte din *Republica*. Uneori, cel pur vrea să păstreze ceea ce crede că mai posedă, și refuză alteritatea agățându-se de prezent; alteori, el pretinde să revină prin retrogradare la nu știu ce puritate pierdută, și atunci trecutul este singurul lui viitor; dar întoarcerea în trecut nu se distinge prin nimic de prezervarea prezentului, iar epurarea, fie că e defensivă sau tradiționalistă, profilactică sau terapeutică, actualizează o puritate virtuală prin simpla eliminare a ceea ce e în plus; epurarea puristă scoate la lumina zilei ființa esențialmente pură care am rămas – pentru că eram deja pur în acel colțișor rezervat din suflet, pe care infecția nu reușește niciodată să-l corupă. Curățirea îndepărtează obstacolul și neagă dificultatea, după cum remediul suprimă rezistența ce împiedică libera funcționare a organelor: terapeutica

nu ne meştereşte o sănătate nouă, ea doar permite naturii să se vindece ea însăşi, lăsând să lucreze virtutea ei lecuitoare. Tot aşa, misticii ne recomandă tăcerea: trebuie să impunem tăcerea vocilor asurzitoare din exterior, ca să auzim o muzică ce n-a încetat niciodată să cânte, chiar atunci când strigăte impure o acopereau sau o tulburau. Curăţirea acţionează deci în mod indirect asupra cauzelor impurităţii. Curăţirea, proces conservator, negativ şi partitiv, adesea greu de diferenţiat de purgaţie, se opune astfel purificării, tot aşa cum închiderea se opune deschiderii, sau remuşcarea expiatorie şi literală, căinţei renovatoare. Este din pricină că există două concepţii foarte diferite despre remuşcare: imitând justiţia închisă, ce repară prejudiciul şi compensează pagubele prin despăgubiri, penitenţa închisă este anularea aritmetică a greşelii; ea nivelează încreţiturile voinţei şi aplanează elanurile lipsei de măsură, în aşa fel încât Înainte şi După să nu mai poată fi deosebite, iar inocenţa prelapsară să fie restaurată. Dacă nivelarea greşelii este posibilă, e din pricină că remuşcarea, fără o căinţă intimă, confundând păcatele şi greşelile, tratează vinovăţia ca pe o alterare periferică a unei perfecţiuni funciar inalterabile: responsabilitatea vinovatului nu este niciodată profund angajată; vina este întotdeauna a corupătorului şi deci nu este propriu-zis o «*mea culpa*». În aceste condiţii, căinţa nu atinge ipseitatea persoanei, iar remuşcarea însăşi nu are obiect; nu se cere nici o transformare interioară, nici o umilinţă personală, nici o spovedanie... – Mai ales dacă nivelarea denivelării este posibilă, înseamnă că faptul temporal al evenimentului, în speranţa puristă, nu are nici o valoare; optimismul remuşcării şi al consolării se bazează pe ideea că faptul de *a fi avut loc* se poate şterge, cu timpul, fără a lăsa urme: nici resturi, nici reziduuri, nici sechele, nici gânduri ascunse! Dar există o remuşcare creatoare, o purificare pneumatică a cărei eficacitate rezultă, dimpotrivă, din faptul de neşters pe care cineva «l-a făcut» şi din aceea că un timp ce nu poate fi suprimat s-a scurs: inconsolabila remuşcare dezminte orice speranţă comutativă şi mercenară de anulare, dar ea justifică, dimpotrivă, speranţa supranaturală a unei izbăviri harismatice şi a unei iertări miraculoase. Lucrul făcut (*factum*) poate fi desfăcut, dar faptul-de-a-fi-făcut (*fecisse*) este de nedesfăcut; putem desface lucrul făcut, dar nu putem face în aşa fel încât el să nu fi fost

niciodată făcut (*infectum*); sau, cum spune Leibniz: «*Factum fieri non potest infectum*»[36]. «Desfăcutul» urmează «făcutului» în cursul devenirii – pentru că orice proces, fie el o întoarcere la *statu quo ante*, le continuă pe precedentele în interiorul unei cronologii ireversibile și al unei succesiuni ireductibil disimetrice. Purificarea, la rându-i, nu poate anihila eternul a-fi-avut-loc al clipei – pentru că, așa cum spune Aristotel, τὸ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι[37] și nici chiar zeii nu pot să facă în așa fel încât trecutul să nu fi fost prezent; purificare nu șterge faptul de a-fi-fost-făcut al greșelii, dar cel puțin o face pe aceasta să slujească la ceva; purificarea nu ne dă înapoi ceea ce am pierdut, ci ne dă altceva, ceva cu totul nou, și, care, de fapt, este de preferat. – Să ne întoarcem acasă, să redobândim ceea ce ni s-a luat, să regăsim ceea ce am pierdut – drahma pierdută și oaia rătăcită, paradisul pierdut și patria pierdută, tinerețea pierdută, timpul pierdut: iată căutarea noastră disperată și nostalgia noastră de nepotolit; omul luptă *în contratimp* pentru a neutraliza ireversibilul și inconsolabilul, și chiar intenția de a reveni sau de a regăsi, chiar tendința de a urca în amonte indică suficient de mult sensul retrograd al odiseii noastre. Dar omul se sforțează în zadar contra curentului și în răspărul timpului; omul neputincios nu urcă niciodată cursul duratei, nu regăsește niciodată nici ceea ce a pierdut, nici sub aceeași formă: cel mult poate, prin convenție, ficțiune sau aproximație, să considere evenimentul ca neglijabil, să claseze afacerea, să lichideze și să uite; adesea, la așa ceva se reduce iertarea. Căința regresivă și depurativă țintește un imposibil statut originar; căința progresivă și purificatoare își ia rămas bun de la inocența originilor și alege altceva mai bun de făcut. Căința purgativă încearcă în zadar să anihileze chiar ocurența greșelii, care e indestructibilă și imposibil de suprimat în faptul de a-se-fi-petrecut: căința purificatoare nu o abolește, ci o digeră și o asimilează printr-un fel de proces biologic; purificarea integrează impuritatea într-o totalitate nouă și într-o nouă sinteză; purificarea transfigurează impuritatea și, prin asta, este îmbogățitoare. În parabola fiului risipitor întors acasă ciclul pare să se închidă: fiul cheltuitor revine acasă după ce a terminat-o cu năzbâtiile, a închis cercul, a terminat călătoria circulară în jurul păcatelor; cel ce era pierdut a fost regăsit, cel ce era mort a înviat, νεκρὸς ἦ καὶ ἀνέζησεν,

ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη[38]. Putem, aşadar, din pudoare sau reticenţă să convenim că n-a existat nici o escapadă, să considerăm ca inexistentă fuga aceasta, să facem *ca şi cum* nimic nu s-ar fi petrecut... Dar numai «ca şi cum»! Putem să ne prefacem că nimic nu s-a întâmplat, să omitem faptele diverse ale intervalului şi năzbâtiile petrecăreţului, să tragem o linie peste trecut, să reîntoarcem foaia şi să reîncepem *da capo*, fără a ţine cont de antecedente... într-un cuvânt, putem face *ca şi cum* timpul n-ar exista – căci, o dată circuitul închis, temporalitatea este un element invizibil şi neglijabil; dar nimeni pe lume nu poate face *ca* timpul să nu fi existat, nici ca devenirea între timp să nu fi devenit! La sfârşitul drumului său dus-întors, iată-l din nou pe risipitor acasă, sub un acoperiş pe care fratele lui nu l-a părăsit niciodată: cel virtuos şi cel păcătos pocăit stau în spaţiu literalmente în acelaşi punct; dar, în timp, lucrurile nu stau chiar la fel, să te întorci acasă fără să fi călătorit, sau să te întorci după ce ai făcut nebunii, după ce ai păcătuit, ai suferit, ai regretat şi, în cele din urmă, ai reparat lucrul făcut fără a aboli faptul-de-a-l-fi-făcut. Dacă nu ţinem cont decât de aparenţa conformă sau exoterică, cei doi fraţi sunt indiscernabili: dar pentru cine aprofundează *modul* de a fi al fiilor sedentari, adică pentru cine pune în discuţie un trecut a cărui «paseitate» nu poate fi extirpată şi la care doar consecinţele vizibile sunt şterse, îndoielnicul nu-ştiu-ce al timpului devine elementul diferenţial şi decisiv prin excelenţă. Cine nesocoteşte această profunzime echivocă, iritantă, inpalpabilă a devenirii se expune la neînţelegerile cele mai grave: chiar atunci când uitarea a şters cu buretele şi a făcut loc liber în suflete, e o distanţă ca de la cer la pământ între chipul uniform al celui ce n-a păcătuit niciodată şi fruntea netedă, destinsă, dar invizibil îngândurată pe care căinţa a şters ridurile, tot aşa cum e o distanţă de la pământ la lună între burghezul care nu şi-a părăsit niciodată Ithaca şi un Ulise «at home», sătul de aventuri la întoarcerea din periculosul lui periplu. Ithaca pe care o regăsim când totul a intrat în ordine nu este Ithaca pierdută, pe care am lăsat-o la plecare: căci între cele două Ithace, între acest *terminus a quo* şi acest *terminus ad quem* care sunt totuşi una şi aceeaşi insuliţă în spaţiu, se află lungi călătorii şi o mulţime de tribulaţii. Ithaca pierdută (pierdută pe vecie) este viaţa noastră anterioară sau «citerioară», dar ceea ce

căinţa va reda omului care se căieşte şi ceea ce penitentul va regăsi prin căinţă ţine de cu totul altă ordine! Ceea ce ne redă purificarea nu este puritatea aseptică, insipidă, incoloră şi inodoră, nici albul imaculat al inocenţei, nici transparenţa absolută a începutului... în schimb, purificarea face posibilă o viaţă regenerată şi venirea unei ere noi, al cărei semn este bucuria[39]. De aceea, fiul care n-a fost risipitor şi n-a avut niciodată slăbiciuni şi care *a fortiori* nici n-ar avea de ce să se căiască, protestează cu indignare împotriva sărbătoririlor scandaloase prilejuite de întoarcerea risipitorului: virtuos în sensul gramatic, el nu înţelege sensul esoteric al acestei inegalităţi şocante, nici dreptatea acestei nedreptăţi; el este surd şi orb la mediaţia meritorie a devenirii! şi astfel, Ecleziastul se înşeală: ceva nou sub soare în mod sigur va fi: există în mod constant ceva în plus ce împiedică istoria să se învârtă în loc şi face din cerc un fel de spirală. Bucuria, pe care Bergson o lega de creaţie, nu este oare simptomul acestui în-plus? Dacă întoarcerea la un *statu quo* pe care epurarea statică şi staţionară ni-l promite este un motiv de satisfacţie, numai purificarea este un principiu de bucurie. – Ceea ce e adevărat despre păcate este adevărat şi despre viaţă în general: pentru că, lăsând la o parte orice păcat, candidatul la greşeală nu este niciodată cast şi pur... Absolvirea, graţierea şi iertarea, conferindu-ne un *quitus,* pot transfigura impuritatea: ele nu fac din păcat un eveniment care să nu se fi petrecut. Şi la fel moartea face cel mult *ca şi cum* viaţa n-ar fi fost trăită, ea aboleşte, poate, urmele şi chiar amintirea întrupării...: dar moartea nu face în aşa fel *încât* viaţa să nu fi fost trăită, ea nu determină ca faptul vieţii, în general, să fie ceva nul şi neavenit, ca cineva să nu fi existat, să nu fi păcătuit, regretat, suferit şi dispărut pe vecie. Moartea, presupunând că ea însăşi este purificatoare, consacră totuşi faptul etern că o fiinţă impură a trăit; ea nu anihilează faptul de a-fi-fost (*fuisse*) şi cu atât mai puţin nu identifică contradictoriile. Mutaţie impară şi fără precedent, moartea urmează vieţii într-o continuitate veşnică: de aceea, ea se deschide nu spre un dincolo derizoriu care ar fi tot un dincoace, ci spre o ulterioritate absolută a misterului. Oare nu în acest sens moartea este iniţiatică? Chiar dacă muribundul «revine la copilărie», a doua copilărie a acestuia nu este nici simetrică, nici repetarea celei dintâi, deoarece ea urmează vârstei mature, în loc

să o preceadă; chiar dacă moartea ar fi o «deznaştere» pregătind o renaştere, nu ar fi nici o simetrie între naştere şi moarte, nici o omologie între prima naştere şi cea de-a doua: pentru că, pe când în Faţă şi în Spate îşi fac pandant în spaţiu, înainte şi După se succed pentru a forma o devenire ireversibilă şi asimetrică. Reînceputul (după cum arată deja prefixul iterativ) nu este niciodată repetiţia literală a începutului, fie măcar şi pentru motivul că a doua oară vine după prima: chiar dacă îi este morfologic identică, a doua oară implică cel puţin faptul de *a fi fost*: ea este aşadar *ca şi* prima oară, dar nu mai *este* ea însăşi acea primă oară; dar ce spun eu? Chiar dacă prima oară ar fi complet uitată, a doua oară încă s-ar resimţi de pe urma secundarităţii ei... Regretul şi nostalgia nu exprimă nimic altceva decât această ireversibilitate definitivă a primei–ultimei oare, acest caracter sfâşietor al *primultimităţii*, acest rămas bun spus începutului şi inocenţei. Cine îmi va da înapoi, întreabă poetul rus Serghei Esenin, noaptea de primăvară şi cântecul privighetorii? Trecutul nostru e pierdut pentru totdeauna şi pe veci de negăsit. Spărgând cercul iluzoriu al epurării, purificarea se regăseşte pe de-a-ntregul în intenţia dinamică de a face mai bine, şi nu de a trece peste, ci de a merge mai departe, în intenţia pozitivă de a deveni altul, în deschiderea infinită a futuriţiei.

6. Sufletul pur este bun pentru că este suflet, nu pentru că este pur

Purismul nu este numai o filozofie dualistă ostilă celor ce tratează partea corporală în mod spiritual şi partea spirituală în mod corporal, el presupune şi o întreagă axiologie morală; şi nu e numai faptul că puritatea prin ea însăşi ţine de o intenţie etică şi religioasă, ci, în plus, purismul implică o scară de valori şi un sistem de referinţă; el este, la urma urmei, mai mult spiritualist decât purist! în principiu, şi în cazul amestecului celui mai simplu, care este alcătuit din două părţi, despărţirea ar trebui să împuşte doi iepuri dintr-un foc, adică să purifice ambele substanţe dintr-o dată; când este vorba despre un plural complex, în care elementele amestecate sunt mai mult de două, extragerea unui element

izolat, prelevat din masă, nu le purifică dintr-o dată şi pe toate celelalte: dar, când este vorba despre o dualitate de principii, cel care-l separă pe al doilea de primul, îl separă *ipso facto* pe primul de al doilea. Şi, într-adevăr, moartea, care în *Phaidon* este considerată ca fiind această decantare, pare la o primă privire să ţină balanţa egală între cei doi parteneri pe care îi desparte: de o parte sufletul αὐτὴ καθ' αὐτήν, trupul αὐτὸ καθ' αὐτὸ de cealaltă[40]. Fiecare pentru sine şi relativ la sine! Totuşi, în ciuda aparentei simetrii, în ciuda paralelismului acestor două purităţi, există în mod evident un privilegiu şi o polaritate preferenţială în favoarea sufletului: purificarea, ce ar trebui să se facă în profitul ambilor parteneri, nu favorizează de fapt decât principiul spiritual. Iar dacă λύσις nu avantajează decât sufletul, este din cauză că κοινωνία[41], la rându-i, nu este degradantă, umilitoare şi injurioasă decât pentru suflet: – căci e de la sine înţeles că simbioza e o promiscuitate numai pentru partea noastră spirituală, dar că pentru trup e mai degrabă măgulitoare, chiar onorifică! Tocmai rasa aşa zis superioară se vrea pură şi are interes în segregare, nu masa de oameni de rând, nici casta alcătuită din paria! Şi, la fel, sufletului ce se vrea pur nu-i repugnă doar viaţa comună: el vrea mai ales să-şi pună independenţa, eternitatea şi integritatea de suflet gânditor la adăpost de natura inferioară. La urma urmei, trupul nu e făcut pentru independenţă: carnea ce «depinde»; carnea, care în simbioză nici măcar n-ar fi carnal, nu era, în fond, un adevărat principiu; «epurată» prin moarte, ea nu mai este decât o jalnică rămăşiţă sau, cum spune Leibniz, o zdreanţă, un cadavru ce se descompune la rândul lui. La urma urmelor, puţin ne pasă de destinul ei, de supravieţuirea-i eternă! Se va spune că nimeni n-a văzut vreodată un suflet fără trup. Dar s-a văzut vreodată cu adevărat un trup fără suflet? Un cadavru este doar «un trup»? Carnea, după plecarea sufletului, este incapabilă să-şi păstreze forma corporală şi figura organică. Ceea ce numim cu tristeţe «rămăşiţe» e, într-adevăr, doar ce rămâne, vai! când amfibia s-a împărţit în două, când simbioza s-a dizolvat. Pentru purism, sufletul trăieşte de bine–de rău împreună cu trupul, dar nu subzistă de-adevăratelea decât fără el: pentru că un suflet fără trup nu e deloc un suflet în suferinţă, ci dimpotrivă, un suflet inalterabil, esenţial şi preafericit. Trupul are doar de câştigat dacă trăieşte *cu*,

doar de pierdut dacă este *fără*; trupul are nevoie de suflet – căci sufletul se poate lipsi de trup: chiar dacă nu era mare lucru, trupul era astfel doar în simbioză cu partenerul lui; el n-ar putea, aşadar, supravieţui dializei mortale. Astfel, cei doi parteneri din viaţa amfibie nu au părţi egale: trupul este, pentru *Phaidon*, o piedică şi nu poate subzista desperecheat; dar sufletul înfloreşte în puritatea-i, când este eliberat de servituţile cuplului. Aşadar, nu e nici interdependenţă, nici adevărată solidaritate! De aceea, aceeaşi dializă este, dacă se ia în considerare sufletul sau trupul, fie analiză, fie catalizā: pentru suflet, într-adevăr, ea înseamnă purificare, esenţializare, anageneză, în timp ce pentru trup înseamnă dizolvare şi descompunere; elementul la care ajunge descompunerea este o varietate inertă şi informă de neant, dar elementul pe care-l izolează purificarea este esenţa simplă şi nudă. Această purificare unilaterală dovedeşte că puristul se identifică el însuşi cu sufletul lui, ca şi omul ce gândeşte, după Descartes: eul se rânduieşte, de fapt, în una din cele două tabere şi ţine partea principiului spiritual. Eul nu este un spectator neutru, un martor care ar fi un al treilea faţă de duetul sufletului cu trupul: nu, persoana întâi se identifică ea însăşi cu sufletul pentru a-şi judeca trupul; sufletul spune Eu şi, reciproc, Eul adoptă punctul de vedere al opticii psihocentrice. Trupul meu, vai! tare-l mai doare sufletul, spune cu umor Jules Laforgue: pentru că poetul îşi bate joc cu plăcere de sufletul lui nemuritor... ce devine o posesiune a trupului, după cum trupul, la rându-i, este posesiunea nu se ştie cărui posesor. Umilitoare intervertire a adevăratei întâietăţi! E adevărat că se spune de asemenea : sufletul meu, conştiinţa mea, forul meu interior! dar atunci Eul moral se împarte în două şi se consideră răspunzător în faţa unei conştiinţe ipostaziate. De fapt, nu trupul are legătură cu sufletul său: eu am legături cu trupul meu. Aşa cum arată adjectivul posesiv, trupul meu este deja o posesiune sau apartenenţă a ipseităţii: o apartenenţă, la drept vorbind, infinit mai intimă decât proprietăţile, bunurile mobiliare, bijuteriile sau hainele; trupul-propriu este primul avut după fiinţare, şi acest avut «următor», acest avut imediat deja nu mai coincide cu ipseitatea, deşi într-un alt sens el încă mai aderă strâns la persoană. Legătura sufletului cu trupul se exprimă, aşadar, pentru simplismul purist, în forma partitivă a lui A Avea: căci

raportul acesta este la fel de hegemonic ca şi al proprietarului cu proprietatea, la fel de unilateral, ireversibil şi «nereciproc» ca raportul întregului cu partea; curentul lui «a avea» nu merge decât într-un singur sens, de la posesor la obiectul posedat, iar însăşi ideea unei reciprocităţi este aici contradictorie. Cu siguranţă, durerea, eveniment ambiguu atât de caracteristic intermediarităţii umane, exprimă indiviziunea vegetativă şi substanţială a corpului-propriu şi a ipseităţii, a obiectului posedat şi a subiectului posedant şi, totodată, ţine de interferenţa senzitivităţii cu motricitatea: incontestabil, eu sunt cel ce sufăr această durere şi care sunt Eul-subiect al acesteia; durerea complică şi mai mult întrepătrunderea lui Bios cu Zoé, adânceşte un pic mai mult imixtiunea reciprocă a trupului în suflet şi a sufletului în trup: oare nu chiar Bergson o interpretează ca şi întâlnirea influxului centrifug cu refluxul centripet, ca pe confuzia unei eferenţe şi a unei aferenţe? Pe de altă parte, durerea nu afectează eul, ci afectează ceea ce este *al meu*, membru sau organ: şi se întâmplă ca, amputându-se partea dureroasă a corpului, scoţând dintele nevralgic, să extirpăm, prin aceeaşi mişcare, şi durerea; asta înseamnă că organul nu era nici o condiţie necesară a supravieţuirii, nici un element esenţial al ipseităţii noastre. De aceea, înţelepciunea lui Epictet, tinzând spre apatie şi analgezie, se străduieşte să obiectiveze sau să problematizeze o tragedie ce survine chiar în trupul celui ce o suportă; aşa cum moartea, după Epicur, nu înseamnă «nimic pentru noi», οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς[42], la fel durerea, după Epictet, nu mă priveşte: pentru că ascetismul stoic şi paradoxul epicureic se întâlnesc aici într-un efort comun de a anihila evenimentul trupesc, de a-l insensibiliza pe martir şi a convinge bunul simţ de lipsa de evidenţă a acestor evidenţe. Durerea interesează trupul meu, dar *pe mine* nu mă priveşte: nu eu sunt cel ce suferă, ci trupul meu; pentru că eu nu *sunt* trupul meu, ci, în sensul ontic şi «tautousic» al verbului *Esse*, eu «sunt» altul decât trupul meu. Aşadar, durerea este o neînţelegere! în concepţia substanţialismului purist, totul se petrece ca şi cum ar exista un substrat neutru şi indiferent, ca şi cum acest subiect apatic ar fi paratrăsnetul durerilor adventice; pe această *tabula rasa* şi nudă a substanţei, impura durere îşi înscrie complicaţiile secundar... Oare suferinţa nu implică un fel de modificare modală şi parcă un fel de alterare patologică a subiectului? De

aceea durerea este întotdeauna un fel de ceva-în-plus scandalos și gratuit, un accident de evitat, ceva ce n-ar trebui să se întâmple și împotriva căruia, prin urmare, noi protestăm; iar însăși rațiunea de a fi a medicinii este că nici o durere, luată în particular, nu e necesară vreodată, și că orice durere ce poate fi atribuită se poate evita, calma, sau cel puțin amâna. Durerea decupează în mod arbitrar prezența indiscretă a unui organ ce se detașează în cadrul organismului și iese din inconștient. Apatia, anestezia și analgezia sunt deci starea fundamentală a unui Eu pur: dar Eul pur poate să se bucure sau să sufere în mod accidental, adică să fie sediul unei ocurențe afective, ca plăcerea sau durerea. Această înțelepciune statică se dispensează deci de a viza la nesfârșit centrul inefabil al ipseității... Pentru Pascal, ipseitatea lui ipse este altceva, la infinit, decât frumusețea, ochii, privirea și chiar calitățile inteligenței: tocmai pentru că persoana este dialectic legată de condiția ei trupească prin necesitatea simbiozei, ea se situează la orizontul oricărei corporalități și dincolo de orice localizare... «Am putea oare iubi substanța sufletului... în mod abstract?»[43] Pentru că, deși Pascal și Descartes îi ironizează pe cei ce confundă spiritualul și corporalul, Pascal onorează importanța derizorie a «modurilor de unire». Pentru purismul simplist și nedialectic, dimpotrivă, nu există simbioză inextricabilă și eu sunt, chiar de pe această lume, un altceva actual decât trupul meu: trupul meu este al meu, dar el nu este „eu", adică este al meu în mod partitiv și nu este eu însumi, în mod ontic; trupul nu este invizibilul subiect substanțial care spune Eu și care îmbracă această vechitură; sufletul poate chiar, în ipoteza unei «metensomatoze», să aleagă din vestiarul de travestiuri sub formă de făpturi toate felurile de deghizări succesive... Cum să ne mai mirăm, dacă evadarea este posibilă chiar din această lume?

Omul esențial nu este, așadar, omul vizibil, ci omul suprasensibil și supravizibil. E destul să spunem că purismul este, înainte de toate, o filozofie a substanței spirituale. Spuneam: purificarea, pentru purism, contează mai puțin decât puritatea; și ar trebui să adăugăm acum: puritatea însăși, pentru purism, contează mult mai puțin decât sufletul! Dacă puritatea ar avea în ea însăși o valoare categorică, adică necondiționată, puritatea unui trup pur de orice spirit ar fi la fel de prețioasă ca și aceea a spiritului

însuşi: puritatea ar ține doar de a ființa-fără, impuritatea de a ființa-cu; şi, bunăoară, un atlet cu pectorali enormi şi cu un suflet mititel l-ar egala în puritate pe un ascet cu un suflet imens şi un trup aproape inexistent. Este pură în acest sens o ființă care, bună sau rea, sau intrinsec neutră, exclude orice imixtiune de elemente alogene: o ființă este pură când nu comportă nici un amestec sau aliaj, chiar dacă puritatea sa este indiferentă din punct de vedere moral, cum este cazul aurului pur, al unui vin pur sau al apei pure. Să mergem mai departe: o disperare este pură şi absolută când este lipsită de cel mai mărunt miligram de speranță, o ură este pură când este fără nici o picătură de simpatie, pura răutate este pură atunci când exclude cel mai umil atom de bunăvoință... Chiar mai bine: un rău «pur», la limită, ar fi aproape bun: dus până la extrem, răul acut nu este cumva chiar binele? Oare răul nu crapă el însuşi din propriul lui exces, printr-un paradox dialectic care e toată contradicția «răului pur»? Într-atât de adevărat este că extremele se întâlnesc! Aşa cum disperarea pură este o absurditate de nesusținut şi, când e pe punctul de a ajunge la capătul tragicului, se relansează ca speranță nebunească, sau după cum ura pură, atinsă de un fel de grație, virează instantaneu în iubire, tot aşa, în momentul când e gata să atingă negrul absolut, purul rău diabolic se converteşte într-o absolută pozitivitate; răul pur este o pură inconsistență; răul pur este un non-sens, sau, mai bine spus: răul pur nu e nimic! Paradoxal, răul este mai blând când e concentrat decât când e diluat în altceva sau amestecat cu un alt lucru; răul seamănă cu o otravă ce nu omoară decât în doze medii... S-ar spune că starea de amestec îmbălsămează şi conservă răul, îl face viabil şi stabil. Ego-altruismul nu este altruist, ci egoist, cel mai mic adaos fiind suficient pentru a transforma un metal pur într-un ban fals. Iată de ce răul prin excelență, răul satanic, nu ne apare ca fiind egoismul franc, ci mai degrabă ipocrizia, care e un amestec de altruism şi filautie şi care uzurpă, în mod perfid, anumite caracteristici ale iubirii: răul prin excelență ar fi minciuna, adică, la jumătatea distanței dintre extreme, impostura ego-altruistă, conştiința generatoare de fraudă, de simulare şi duplicitate; căci dacă în realismul prozaic şi concret al lui Aristotel, calea de mijloc defineşte virtutea, această cale, în concepția extremismului, e mai degrabă zona mijlocie, acel „între" unde se prepară amestecurile ipocriziei. Oare epoca noastră, ce reabilitează cu dragă inimă

adevărata înțelepciune a hedonismului găsită la Epicur[44], nu aduce astfel un omagiu inocenței unei plăceri pure, uneori foarte apropiate de austeritate? Întotdeauna complexul neclar și concret este suspect, întotdeauna ceea ce e intermediar este mediocru! Bunăoară, muzica pură este o muzică neîntinată de nici o intenție literară: totuşi, o literatură fără muzică este la fel de pură ca o muzică fără literatură; impur este amestecul acestor două purități, din care se naşte echivocul muzico-literar. Şi, asemenea, o poezie pură este o poezie neatinsă de nici o proză: nu că proza ar fi impură în ea însăşi! Ceea ce e ambiguu şi, prin urmare, muritor, este poezia prozaică, didactică sau moralizatoare. Şi am opune la fel știința pură unei ştiințe «impure». Dacă puritatea are în ea însăşi atâta valoare, o datorează simplității şi inteligibilității lucrului pur. Alterarea la originea căreia stă *alterum* nu este oare prima complicație, în toate domeniile? O ființă care poate fi înțeleasă fără vreo relație cu altceva şi care nu implică intrinsec nici compoziție, nici complexitate, o ființă pură de orice plural intern are deja, oricare i-ar fi natura în rest, o valoare şi o frumusețe eminente; toate condițiile fiind egale, ceea ce nu este compus valorează mai mult decât ceea ce e compus; pe această prejudecată se sprijină prohibiția amestecurilor, fobia încrucişărilor, oroarea metisajului, ce formează fondul purismului simplist. Puritatea ar fi aşadar Binele însuşi: puritatea, valoare în sine, pune în valoare ceea ce nu ar fi valabil altfel; a nu fi altceva decât sine, iată ceea ce, într-o anumită măsură, l-ar transfigura, l-ar răscumpăra şi l-ar sanctifica chiar şi pe cel rău... dacă cel rău ar putea fi lipsit de amestec. Aşadar, puritatea, ca şi sinceritatea, ar fi frumoasă mereu: pentru că sinceritatea interioară constă în a fi tu însuți, oricine ai fi, în a deveni ceea ce eşti deja esențialmente, într-un cuvânt, în a te aprofunda. Oare această imanență nu e mai mult estetică decât morală? Şi în sfârşit, aşa cum modestia e întotdeauna o virtute, chiar dacă cel modest e un mediocru, aşa cum curajul este frumos în sine, chiar atunci când e demn de o cauză mai bună, tot aşa puritatea considerată în mod abstract pare să aibă o valoare anipotetică, oricare ar fi în rest calitățile morale ale omului pur. – De fapt, pentru purismul dialectic, puritatea are un sens ipotetic. Numai cu condiția de a identifica puritatea şi simplitatea, impurul se definește ca un amestec a două ingrediente pure: dar aceste două purități produc mai degrabă un complex decât un amestec impur.

Impuritatea psihosomatică, dimpotrivă, ni se pare că rezultă din mixajul impurului cu purul şi nu din amestecul a două purităţi: indezirabilul ce ne face impuri trebuie să fie el însuşi impur. Chiar în cazul în care ceea ce ne infectează ar fi pur în sine, impuritatea compusului se răsfrânge asupra cauzei sale: de exemplu, femeia ni se pare impură deoarece, chiar dacă în ea însăşi e pură, influenţa şi seducţia ei sunt pretinsele cauze ale impurităţii bărbatului; degeaba ceea ce ne pătează albiciunea este simplu şi clar, întotdeauna şi oriunde necurăţia compusului va influenţa principiul acestei necurăţii. Cel pur devine, aşadar, impur nu prin amestecul cu cel pur, ci prin molipsire cu cel impur. De aceea, cei doi parteneri din simbioză nu sunt egali: ci, din cei doi, unul este recunoscut în mod tacit ca inferior, este un paria al purificării şi, în consecinţă, plăteşte oalele sparte; cât despre celălalt, el iluminează trupul cu lumina lui, uneori chiar îl transfigurează, îl sanctifică şi îl «demnifică», înainte de a fi el însuşi purificat prin aceasta. Puritatea, care n-ar avea căutare dacă ar fi a trupului, devine extrem de preţioasă când aparţine unui suflet pur... Ce altceva putem spune, decât că lucrul important este valoarea însăşi sau subiectul valabil, şi că puritatea este pur şi simplu adjectivul acestui subiect şi modul de a fi al acestei substanţe? Valoarea celui-ce-este-pur este în ea însăşi fondatoare şi prevenitoare; şi, pentru că trebuie totuşi să ne oprim, tocmai ea, această sursă valorizantă, va sparge cercul vicios axiologic şi va sta la originea radicală a oricărei evaluări. Puritatea nu dă valoare decât la ceva care o are *deja*; şi, de pildă, în lumea de dincolo, puritatea va da valoare sufletului separat pentru că, chiar din această lume şi din starea de amestec, spiritualitatea are valoare... Puritatea nu are deci valoare decât pentru că fiinţa pură are deja. Doar puritatea n-ar fi de-ajuns pentru a pune în valoare viaţa spirituală, dacă din întâmplare sufletul însuşi ar fi fără valoare: dar spiritualitatea fiind printre altele şi prin ea însăşi un ideal preţios, faptul că ea este lipsită de amestec îi sporeşte şi mai mult preţul; puritatea nu schimbă răul în bine, ci permite binelui să se dezvolte fără oprelişti şi, prin urmare, să fie pe de-a-ntregul numai el însuşi; puritatea nu creează valoarea, dar faptul de a fi pur, cu alte cuvinte concentrat, înnobilează şi încoronează binele. Astfel, puritatea, prin ea însăşi, este incapabilă să reabiliteze ceea ce nu ar avea valoare; iar ceea ce are, o are de la suflet, nu de la puritate. Aşadar,

dacă este vorba despre un subiect indiferent în sine, cum e bunăoară albiciunea, faptul de a fi neamestecată nu o va pune în valoare, dimpotrivă! Puritatea va face acest subiect fad, insipid şi incolor, şi la fel de plictisitor ca un etern acord perfect, fără disonanţe şi alteraţii. *A fortiori*, dacă fiinţa sau starea sunt deja, ca şi răul, o contra-valoare, nu faptul de a fi pure le va face, în mod miraculos, valabile: dimpotrivă, puritatea va fi pentru ele o circumstanţă agravantă! Oare un prost e mai puţin prost dacă prostia lui e fără amestec? E ca şi cum am spune că ura este mai puţin veninoasă atunci când nu conţine nici măcar un miligram de iubire... De fapt, în cazul unui prost, puritatea nu este decât o prostie în plus, după cum, în cazul unui om rău, ea înseamnă doar o răutate dusă la extrem: privind astfel, ar avea mai mare valoare câteva picături de bun simţ la unul, un atom de bunăvoinţă la celălalt; sigur, prostia ar face bine să fie un pic impură, după cum ura, la rându-i, ar face bine dacă ar fi ambivalentă, adică un pic îndrăgostită, amestecată cu iubire, contrazisă şi atenuată de iubire, tot aşa cum şi plăcerea însăşi ar face mai bine să fie fi impură! Pentru că, dacă binele se înrăutăţeşte în stare de amestec, răul, dimpotrivă, se agravează în izolare. Iată, aşadar, unde anume spiritualismul se înscrie în fals contra purismului: pentru trup, amestecul e mai bun – şi deci raportată la valoarea propriu-zisă, puritatea este la fel de secundară ca şi raritatea. Raritatea sporeşte preţul a ceea ce este deja apreciat în sine sau stimat pentru valoarea sa: dar dacă lucrul rar este prin el însuşi fără valoare, aşa cum e de exemplu o boală rară, faptul de a fi rarissim nu e de-ajuns ca să-i dea preţ; indezirabilul rămâne indezirabil, chiar dacă e greu de găsit. Dimpotrivă, faptul de a deveni rar, micşorând oferta faţă de cerere, poate să facă dorit într-un mod mai deosebit ceea ce este deja valabil. Rarefacţia nu este oare un fel de purificare? O mortificare ţinând cont de cantitate? Un catharsis a cărui limită este unicitatea aritmetică? Invers, dacă înmulţirea înjoseşte sau depreciază lucrul valabil, ea nu e de-ajuns ca să anuleze în întregime valoarea acestuia: chiar dacă dezinteresul ar fi pe toate drumurile, chiar dacă eroismul a devenit tot mai frecvent, frumuseţea morală n-ar fi mai puţin frumoasă dintr-atât! – Dacă puritatea are o valoare anipotetică, tocmai fiinţa pură este în mod condiţional valabilă; dar atunci când fiinţa pură are în sine o valoare incondiţională, puritatea devine normativă în mod ipotetic.

Puritatea anipotetică a lui a fi-fără este obiectivul unui «criticism» care mai ales caută să disocieze naturile simple şi distincte; dar fiinţa pură este obiectul unei filozofii morale. Or, există perfecţiuni atât de intim legate de puritate încât starea pură, în cazul lor, se identifică cu însăşi excelenţa şi regăseşte astfel un sens categoric: bunăoară, nu putem concepe iubirea decât pură; iubirea pură este aşadar pură în ambele sensuri, ipotetic şi categoric, mai întâi prin aceea că e scutită de ură şi apoi prin valoarea sa absolută sau maximă; în primul sens, o iubire pură fără amestec de ură nu e mai pură decât o ură pură fără amestec de iubire; pentru că, dacă puritatea, proprietate reciprocă şi relativă, nu e nimic mai mult decât a fi-fără, altruismul fără egoism şi egoismul fără altruism au aceeaşi valoare, după cum valorează la fel negrul absolut şi albul imaculat; dar, în cel de-al doilea sens, albul are privilegiul purităţii cu drepturi depline; în al doilea sens, iubirea pură sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, puritatea îndrăgostită, încă rămâne o virtute sublimă: căci dacă raritatea nu pune în valoare decât lucrurile deja valabile şi dacă fidelitatea depinde de valorile cărora le eşti fidel, valoarea iubirii este exaltantă întotdeauna, fie că fiinţa iubită e demnă sau nu de a fi iubită. Sigur, puritatea poate înfrumuseţa orice virtute; dar, în definirea iubirii, «Pur» este un epitet atât de firesc, încât adjectivul coincide într-adevăr cu esenţa. Vom vorbi ceva mai departe despre această puritate intenţională, al cărei adevărat nume este Inocenţă şi care este toată o mişcare. Până aici nu era vorba decât despre substanţa spirituală. Dar deja valoarea subiectului pur, când sufletul este acest subiect, se poate răsfrânge asupra proprietăţii abstracte sau adjectivale, ce constă în a fi fără adaos, fără amestec. În însuşi idealul castităţii, spiritualitatea e aceea ce transfigurează fiinţarea-fără şi tocmai fiinţarea-fără devine o virtute. Ce să însemne asta, decât că luciditatea simplistă a purismului ne trimite deja la o morală şi presupune deja privilegiul moral al sufletului pur?

7. Dualul şi pluralul; Totul sau Nimic

Dualismul a fost mai întâi, ca doctrină morală şi religioasă, un refuz al vieţii duble şi o dorinţă de dedublare, prin urmare o «haploză»: diada trimite la monadă! Aceasta înseamnă că

dualitatea dualismului moral este mai degrabă o *disjuncție* decât o *dualitate*: există nu un paralelism de principii coexistente (deoarece unul singur este principiu cu adevărat), ci o alternativă sau o bifurcație propusă alegerii noastre; nu simbioză, ci opțiune. Catharismul, organizând fuga noastră din lume, pune accentul pe suflet: sufletul este Binele; celălalt, fie că este trup sau parte femeiască, celălalt este răul, contra-principiul, râiosul plin de toate bubele – şi nu e decât un singur Altul, *alter* sau ἕτερος. Această polaritate cu sistem de referință are ceva maniheist. Principiul plăcerii, al instinctului şi al simțurilor trimite la principiul trupului, corporalitatea la principiul numit Materie, iar materialitatea, în sfârşit, la principiul principiului acestui trup, la contra-principiul prin excelență, la diabolica ipostază numită Rău; intervertire analogică şi aproape nocturnă a pozitivității supreme[45], Răul desemnează ceea ce devalorizează orice valoare, după cum Binele este cel ce face ca orice valoare să fie valabilă; primul este deci față de cel de-al doilea ceea ce negativitatea infimă este față de suprema pozitivitate. Din aproape în aproape şi printr-o regresiune asimptotică, Plotin atinge, la orizont, limita ultimă a contra-valorii; dedesubtul plăcerii, al trupului şi al materiei se află Răul, Josul absolut dincolo de care nu se mai poate coborî: o dată ce am admis diavolul, care e corupătorul tuturor corupătorilor şi personificarea mitologică a contra-principiului, trebuie să ne oprim! Pentru că această rea-voință absolut inițială este propria-i cauză, pentru că acest prim inspirator metaempiric al relelor voințe este el însuşi un principiu ireductibil, arbitrar şi gratuit; inițiativa radicală a începutului pe de-a-ndoaselea este, aşadar, pur tragică. Şi fiindcă că o bunătate absolută nu poate constitui obiectul decât al unui imperativ categoric, răutatea pură ne este astfel interzisă de un «prohibitiv» categoric şi de un veto necondiționat. Toate felurile de simetrii antropomorfice şi de antiteze pitagoreice, cum sunt acelea ale masculinului şi femininului, ale luminii şi întunericului, ale dreptei şi stângii, contribuie la întărirea marelui contrast moral ce stă la baza dualismului.

Morala nu începe efectiv decât o dată cu polaritatea Binelui şi a Răului; adică ea cere două principii, şi nu mai mult de două! Niciodată mai mult de două, dar niciodată mai puțin... Mai puțin – ar fi monismul Paradisului sau al Infernului, regatul inocenței fără

umbre sau disperarea răutății pure, domnia Grației sau tragicul absolut. Mai mult, ar însemna regimul tranzacției și al nenumăratelor compromisuri, atenuarea opțiunii, alternativa devenită imprecisă, voința dispensată de a alege; căci dacă un principiu unic înăbușă acel ἀγών, lupta morală, încă din fașă, trei principii vor destinde tensiunea și vor negocia deja pacea; adică, cele două extreme pactizează prin intermediul și datorită mediației termenului de mijloc. Chiar mai mult: numai gândul că s-ar putea să existe un al treilea termen, *tertium quid* sau *neutrum*, un al treilea regat ce n-ar fi *nici unul, nici celălalt*, acest gând «neutralist» este, fără altă mijlocire, deja imoral în el însuși! Gândul că s-ar putea să existe probleme indiferente binelui sau răului, un fel de zonă dintre pe care polaritatea etică n-ar privi-o de loc, într-un cuvânt niște situații în care am putea să nu luăm decizii pentru sau contra, să nu ne angajăm sau să ne «îmbarcăm», gândul acesta abstenționist și imparțial este deja un indice de diletantism; și, în acest caz, degeaba continuăm să diferențiem Binele și Răul, așezându-le de-o parte și de alta a marii mlaștini, pe cele două aripi ale zonei neutralizate: această distincție nu mai este o opoziție *contradictorie*, pentru că ea a încetat de a împărți tot universul spre folosul ei; și nu mai este, așadar, nici o opoziție *drastică*, gata să ne oblige să militãm în una dintre cele două tabere; Binele și Răul sunt, într-adevăr, bine și rău pentru că exclud însăși posibilitatea unui intermediar și ne constrâng la alegere. Așadar, Binele nu mai este Bine dacă, contravenind principiului Mediului-exclus, încetează de a mai fi non-răul; morala nu mai este morală, adică universală, competentă peste tot unde se pune în discuție ceea ce e omenesc, dacă binele și răul încetează de a acoperi totalitatea universului și a vieții, dacă o stare-tampon le separă; chiar mai mult – nu mai există morală deloc dacă problema morală este o problemă specializată, localizabilă, circumscrisă într-un anumit resort, așa ca arta dentară sau tehnica viorii. De îndată ce admitem, o dată cu «trialismul», o zonă amorală, un Nici-unul-nici-celălalt, în care indicativul înlocuiește imperativul și prohibitivul judecăților de valoare, ușa rămâne deschisă diletantismului pluralist; devenind simple opuse, extreme acute în interiorul unei contrarietăți relative, având de acum înainte un teren comun între ele, binele și răul nu mai sunt decât două varietăți eterogene, două nuanțe

susceptibile de nenumărate combinații. – Sau unul sau celălalt, și, prin urmare, tot unul sau tot altul: exclusiv unul sau absolut altul! Dar, pentru că nu există decât un singur altul, această disjuncție exhaustivă se reduce în mod necesar la un ultimatum, la totul-sau-nimic. Extremismul stoic exprima sub formă de paradox ceea ce, de la Kant încoace, ne-ar apărea mai degrabă ca o evidență ironică și foarte rigoristă: egalitatea tuturor greșelilor, fie ele păcate grase sau veniale. În virtutea acestei înțelepciuni perfecte și întotdeauna integrale[46], acela care e și-bun-și-rău este rău; cel ce e totodată pur și impur este *ipso facto* impur, pentru că, dacă ar fi pur, ar fi *pur pur și simplu*, pur fără post-scriptum sau clauză restrictivă, pur fără rezerve și fără gânduri ascunse. Bunătatea Binelui, «superlativitatea» absolută a purității-pur-și-simplu nu ne permit să trișăm cu alternativa... Chiar și răul-necesar, ce poate trece drept un teren neutru între bine și rău sau o «crazie» a răului cu binele, răul necesar *este un rău*; iar acest rău nu este în mod relativ sau pragmatic un bine decât pentru că este, în lumea noastră mărginită, condiția și acompaniamentul obligatoriu al binelui, mijlocul de a obține o mediere, vai! prețul plătit pentru o imperfecțiune constituțională; dar filozofia toleranței însăși, care îl declară necesar, nu merge atât de departe încât să considere acest rău un bine, nici acest blestem o binecuvântare! Răul cel mai mic nu este un bine, răul cel mai mic este un rău, iar zona de toleranță unde sălășluiește el nu e deloc o zonă de mijloc între Veto și Imperativ. Se va pune, poate, în evidență faptul că ființa psihosomatică, prin natura ei dublă sau amfibie, reunește în ea însăși cele două emisfere, diurnă și nocturnă, ale existenței: cea care ar trebui să fie sau una sau cealaltă, ar putea fi de fapt și una și cealaltă! Nu poți trăi cu un râios fără să iei păduchi de la el; iar contaminarea este efectul obișnuit al coabitării... Dar tocmai esența dualismului constă în a atribui o existență sfâșiată aceluia ce este pe jumătate de un fel și pe jumătate de altfel: amfibia, trăind de două ori în același timp, nu transcende cu adevărat principiul contradicției, care interzice doar aceluiași să fie laolaltă bun și rău pe toată întinderea lui; nu aceeași parte din ființa noastră este scufundată în întuneric și apoi iese la lumina zilei; asemenea lui Iov zăcând în gunoi, putem fi legați de pământ prin partea de jos, dar capul îl ridicăm spre cer. Bun-răul este deci mai degrabă

hibrid decât ambivalent! De aceea, nu cel bun este în mod irațional rău, nici cel rău nu este în mod paradoxal şi misterios bun: cel bun este bun şi cel rău este rău, după cum o cer principiul de identitate şi separarea univocă a contrariilor. – Şi chiar dacă n-ar exista două principii substanțiale, ar fi cel puțin două limite şi două direcții inverse, corespunzând unei dualități a tendințelor; chiar dacă nu există nici Sus, nici Jos absolut (pentru că orice altitudine, chiar înaltă, trimite la o altitudine şi mai înaltă, şi orice infimitate la o infimitate şi mai profundă), chiar dacă nu există nici înălțime «în sine», nici josnicie în act, există cel puțin intenția de a urca şi intenția de a coborî, care sunt mişcări morale îndreptate în sensuri contrare. Fiecare din aceste intenții se divide în altele două la rându-i, în aşa fel încât nu numai una o contrabalansează pe cealaltă, dar şi polaritatea fundamentală se reproduce în fiecare, firească în intenția coborâtoare, contra naturii şi încordată în intenția morală: dublul tropism, pozitiv şi negativ, în virtutea căruia omul natural spune da plăcerii şi nu datoriei, este dezavuat de cerința dublă şi violentă în virtutea căreia omul supranatural spune da datoriei şi nu plăcerii; imperativul, spunând nu lui da şi da lui nu, inversând semnele Plus şi Minus ale tendinței, contrazice atracția firească şi aversiunea firească. Aceast chiasm al cerinței şi al tendinței creează un efect de relief specific moral: dubla ambivalență a plăcerii şi a idealului sfâşie voința noastră fisurată... Voința cea bună, de îndată ce e afirmată, împarte în două, ca şi cum ar lăsa o umbră, posibilitatea existenței relei voințe; iar reaua voință presupune imediat ca pe un corelat, posibilitatea existenței celei bune. O voință ce nu poate fi decât bună, ca în optimismul intelectualist al lui Socrate, o voință ce şi-a pierdut umbra, o voință în mod obligatoriu binevoitoare, nu mai este deloc voință, adică un liber arbitru capabil de păcat: cel mult ea poate fi adeziunea unui «automaton spirituale» la un bun recunoscut în mod distinct. Voința nu poate exista fără bifurcația, sau, aşa cum credea Jakob Böhme înaintea lui Schelling[47], fără dubla putere a lui da şi a lui nu; asemenea lui Heracle al lui Prodicos la încrucişarea drumurilor, voința este liberă să aleagă binele sau răul. Se ştie că Bergson considera această întretăiere a celor două posibilități ca pe un idol spațial: totuşi, tocmai pornind de la divergență maniheismul moral îşi reprezintă dualitatea. Voința le

poate pe amândouă, dar nu face decât *una din două*; voința poate *și* una *și* cealaltă, dar ea face, *a posteriori*, una *sau* cealaltă; una și cealaltă nu sunt conjugate decât potențial, în puterea de a alege: ele se desfac în actul o dată ales, ceea ce înseamnă întotdeauna *una din două*. Există, așadar, o indiferență a liberei alegeri, dar nu există o zonă neutră, deoarece această indiferență punctuală este tocmai sursa disjuncției etice.

Așteptând ca punctul de vedere al intenției să ne conducă la totul-sau-nimic și la caracterul instantaneu al alegerii, trebuie să cercetăm în ce fel omul adoptă uneori un *modus vivendi* cu contradicțiile lui interioare, și cum anume i se întâmplă să se creadă copleșit de acestea.

Note

1. *Enneade*, IV, 8, 4, 1. 31-33. E. Bréhier traduce παρὰ μέρος prin «în parte»: mai degrabă κατὰ μερος ar avea acest sens. Însuși Bréhier, de altfel, vorbește despre o alternanță în nota lui la IV, 8 (ed. Budé, t. IV, p. 213 și p. 211, n. 2 despre Philon Evreul).
2. Erwin ROHDE, *Psyché*, trad. Aug. Reymond, p. 363.
3. *Phaidon*, 62 b.
4. *Gorgias*, 493 a. Cf. 523 d. *Phaidon*, 82 e : εἰργμός. *Cratylos*, 400 c: δεσμωτήριον. Cicero, *Tusculanes*, I, 30. Maurice de Gandillac citează în această privință un vers din imnul apolinic al lui Porphyrus, v. 45 (*La Sagesse de Plotin*, p. 32, n. 1).
5. *Phaidon*, 82 e (κυλινδουμένη...).
6. *Enneade*, IV, 8, 1.
7. Cf. *Phaidon*, 65 a, 66 e: μετὰ σώματος. Și a se compara cuvintele: ὁμιλεῖν (67 a), κοινωνεῖν (*ibid.* Și 65 c), συνεῖναι (66 b: συμπεφυρμένη). PLOTIN, *Enn.*, I, 6, 5; III, 6, 5; IV, 7, 10.
8. Închidere : *Cratylos*, 400 c (περìβολος). *Phaidon*, 82 e: εἰργμός.

9. Bergson, «La Perception du changement» (*La Pensée et le Mouvant*, p. 163).
10. *Psyché*, trad. Aug. Reymond (1928), pp. 321-328.
11. în ceea ce priveşte legătura dintre puritate şi înălţime (uşurătate), v. savanta lucrare a domnului Louis MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la poésie des Grecs*, p. 151 (impurul este de pământ : γεῶδες, pentru că pământul este jos). Cf. PLOTIN, *Enneade*, III, 6, 5; IV, 7, 10.
12. *Isaia*, 1, 25 (Septuaginta: πυρώσω εἰς καθαρόν). Cf. 6, 7.
13. *Phaidon*, 62 d-e, 65 d. 'Αποδημία: 61 e, 67 b. *Theaitetos*, 176 a-b: ενθένδε ἐκεῖσε φευγεῖν ὅτι τάχιστα.
14. *Enneade*, V, 3, 10.
15. *Phaidon*, 66 d-e.
16. *Essais*, II, 20.
17. *Enneade*, III, 8. Cf. ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, I, 5 şi V, 7. PLATON, *Theaitetos*, 172 c–177 c.
18. Ἔργα καὶ ἡμέραι, 112 (ἀκηδή).
19. Cf. PLOTIN, *Enneade*, I, 7, 3.
20. *Phaidon*, 64, c, 65 c, 82 d.
21. 'Απολύειν 64 e, ἐκλύειν 67 d, cf. *Republica X*, 611 c.
22. L. CHESTOV, *Le dépassement des évidences (Sur les balances de Job*, Paris, 1929, edit. rusă, p. 27 sq.); citat în *Gorgias*, 492 e; şi *Phaidon*, 67 d cf. *Romani*, 7, 24.
23. *Phaidon*, 67 d, cf. 64 b.
24. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 7.
25. 'Απαλλάττεσθαι: *Phaidon*, 66 a, 68 a, 80 e. 'Απαλλαγή 64 c, 70 a. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5.
26. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5 μονούμενος μὲν τῶν ἄλλῶν αὐτῷ δὲ συνὼν μόνῳ. III, 6, 5: μόνη, şi IV, 7, 10: μεμονωμένον.
27. 'Αφαίρεσεις: *Enneade*, III, 8, 10 (ἀφελὼν τὸ εἶναι); V, 3, 17 (ἄφελε πάντα); V, 5, 13 (πάντα ἀφελὼν); VI, 8, 21 (τὰ ἄλλα πάντα ἄφες). Cf. VI, 9, 9: ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ. Şi I, 6, 5. III, 6,5. IV, 7, 10.
28. *Phaidon*, 67 c. Cf. 70 a, 80 e, (συνηθροισμένη), 83 a (ξυλλέγεθαι).
29. *Enneade*, IV, 8, 1.
30. *Facerea*, 3, 19 şi 2, 7.

31. *Phaidon*, 67 a, 76 c.
32. *Phaidon*, 72 b. Cf. 71, e : ἀνταποδιδόναι.
33. PLOTIN, *Enneade*, I, 2, 1 : εἰ πρὸ τῆς ἀκαθαρσία ἀγαθὸν ἠν, ἡ κάθαρσις ἤρκει...: τὸ δὲ καταλειπόμενον ἔσται τὸ ἀγαθὸν.
34. *Ecleziastul*, 1, 9.
35. κύκλου λῆξαι, fr. 226 citat de RHODE, *op. cit.*, p. 365, n. 1 şi p. 370, n. 3, p. 364, n. 1: ὁ τῆς μοίρας τρὸχος.
36. G. GRUA, *Textes inédits*, I, p. 263.
37. *Etica nicomahică*, VI, 2, 1139 b, 6-10.
38. *Luca*, 15, 24; 15, 32.
39. χαρῆναι, *Luca*, 15, 32.
40. *Phaidon*, 64 c, 65 c, 67 c, 67 e, 83 b.
41. *Phaidon*, 65 a.
42. Epistola a III-a către Meneceu, 124; Κυρίαι δὸξαι 2 (Usener, 60, 15 şi 71, 6).
43. V. fr. 323 (de opus lui II fr. 72 *sub finem*; cf. L. BRUNSCHVICG, *Blaise Pascal*, 1953, p. 24).
44. Jean FALLOT, *Le Plaisir et la Mort dans la philosophie d'Épicure*, Paris, 1951.
45. PLOTIN, *Enneade*, I, 8.
46. V. Victor GOLDSCHMIDT, *Le systčme stoďcien et l'idée de temps* (1953). Şi cf. Jean BRUN, *Le Stoďcisme* (1958).
47. Cf. Alexandre KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme* (1929), p. 490.

Capitolul III

DE LA COMPLEXITATE LA CONFUZIE

Alternativa între pur şi impur devine mai puţin tranşantă începând cu momentul când disjuncţia dualistă cedează locul complexităţii pluraliste: purul nu a devenit impur contractând o alianţă cu un corupător, ci el este deja cel puţin compus, dacă nu impur pe dinăuntru; cel simplu este, intrinsec, mai mulţi. După opţiunea simplistă şi intransigentă pe care dualul ne-o impune, pluralul pare compatibil cu nuanţele, cu compromisurile, cu subterfugiile; într-adevăr, pluralismul spune da pluralităţii, acolo unde dualismul spunea nu dualităţii; pluralismul este o acceptare şi o afirmare, în timp ce dualismul este un protest.

1. Posologia complexităţii

Există un dualism care e un pluralism elementar şi care implică o operaţie de simplificare; pentru acesta, dualitatea nu mai este un dual, nici o diadă, ci un duet, pentru că nu e decât cel mai simplu plural: pluralul în doi! Tensiunea dramatică scăzând, o dată cu dispariţia fobiei cărnii, vom numi dualism conştientizarea dualităţii şi împăcarea lui «homo duplex» cu dubla sa existenţă: a distinge net două substanţe pe care monismul le confundă,

înseamnă să vrei unitatea nu în confuzie, ci în claritate; înseamnă să vrei simplitatea critică şi transparenţa. Cel ce are grijă să nu amestece modurile gândirii cu cele ale întinderii, să nu trateze psihia ca un fizician, nici *physis*-ul ca un psiholog, cel ce respectă paralelismul evitând chiasmul, dând fiecărei substanţe ce-i al ei, acela va trăi pur în plină dualitate, pur chiar de pe această lume, pur într-o lume impură; cel care, adaptat la regimul paralelist, se instalează hotărât în existenţa mixtă şi gândeşte distinct modurile unirii şi comunicarea dintre substanţe, acela va trăi o viaţă nu sfâşiată, nici sfârtecată, ci relativ simplă şi tot atât de armonioasă ca un contrapunct pe două voci. Prin mijlocirea acestei precauţii speculative, filozofia naturilor simple şi a ideilor distincte face să se audă consonanţa ascunsă din complexitatea polifonică a amfibiei; fiinţa psihosomatică va fi tot atât de simplă ca un suflet fără trup. Dualitatea nu mai e un blestem şi un pericol permanent de corupţie, ea este însăşi structura fiinţei duble. – Conversiunea dualului în plural exprimă faptul că simplismul grandios întemeiat pe simetria pasională a principiilor se eclipsează în faţa preocupării sincretiste a complexităţii constitutive. Nu că aceasta din urmă l-ar urma întotdeauna pe cel dintâi de-a lungul istoriei: numele unei doctrine relativ decadente din Antichitate este Maniheism şi viceversa, filozofia pluralistă a amestecurilor concrete apare dinainte de Socrate, în special la Anaxagoras; se întâmplă de asemenea ca pluralismul şi antiteza dualistă să coexiste în aceeaşi doctrină... Oricum ar fi, atenţia acordată pluralului este un mijloc de a eluda alegerea sfâşietoare; distracţia pluralului ne dispensează de opţiunile tranşante. Dacă admitem că dualismul etic este constituit pe dipticul zi/noapte, pe contrastul sumar alb/negru, pe antiteza razelor şi a umbrelor, într-un cuvânt, pe un efect de relief, vom putea spune că pluralismul estetizant iese în întâmpinarea varietăţii nenumărate de nuanţe. Morala condamnă sau aprobă intenţia, după cum intenţia este bună sau rea, dar ea nu pierde timpul confruntând mostre ale calităţilor, nici degustând diferite arome; însăşi subtilitatea ei constă în a denunţa impuritatea unei conştiinţe aşa-zis imaculate, întunecimea funciară a unui suflet specios de candid – pentru că un suflet tulbure este ca o curăţenie îndoielnică: deja murdărită, pătată, blestemată şi neagră ca iadul! Psihologia e cea care va reabilita tonurile de

cenuşiu şi diversitatea sensibilă; psihologia este nuanţată, deci indulgentă, şi ţine cont de factorii circumstanţiali inerenţi oricărei situaţii omeneşti şi acceptă complexitatea caracterologică şi-şi gradează la nesfârşit judecăţile. Oare circumstanţele «atenuante» nu sunt pentru psiholog ceea ce degradeurile sunt pentru pictor, un mijloc de a nuanţa întunecimea păcatului şi albiciunea inocenţei cu tentele mai mult sau mai puţin deschise, mai mult sau mai puţin închise ale motivelor indiferente? Pentru pictor şi mai ales pentru cel impresionist, antiteza maniheistă şi tensiunea contrariilor şi marea dihotomie elementară ce constituie esenţa moralei devin vagi şi îşi pierd tăişul: între extremele acute, pictorul înmulţeşte trecerile făcute pe nesimţite şi tuşele delicate; între umbră şi lumină este treaba lui, treaba lui de pictor să insereze cât mai multe semi-tonuri posibile şi tonalităţi intermediare; el amestecă culorile pe paletă pentru a nuanţa polaritatea simplistă a luminii şi a întunericului: căci culorile nu sunt altceva decât nişte modalităţi ale luminii. Peisajul pluralismului nu este acel clar-obscur maniheist, în care obscurul şi clarul se înfruntă în opoziţia lor ireductibilă şi insolubilă, ci mai degrabă penumbra, care e un amestec de zi şi noapte, penumbra în care lumina şi întunericul se întrepătrund în doze variabile pentru a da naştere tuturor eclerajelor şi întregii game de apusuri şi răsărituri. Sau, dacă preferăm alte imagini: fiinţa complexă nu se mai îmbracă «în alb şi negru»; veşmântul ei este la fel de pestriţ şi multicolor ca şi curcubeul. Percepţiile macroscopice, la Leibniz, se estompează în masa micilor percepţii insensibile ce formează fundalul continuu al experienţei; şi, de asemenea, a multiplica circumstanţele atenuante şi tranziţiile infinitezimale – este activitatea căreia i se consacră optimismul Armoniei în marea frescă numită Teodicee: răul este un bine mai mic, o umbră plăcută pe tablou, un degradeu nostim, iar antiteza binelui şi a răului nu este cu mult mai tranşată decât cea dintre cald şi frig. Kant, el însuşi autor al unui eseu asupra «mărimilor negative», va contesta posibilitatea de a reduce inversarea dramatică a principiilor ţinând cont de eşalonarea continuă a gradelor: oare tratatul lui despre Religie nu vorbeşte despre răul radical, despre lupta principiului bun contra celui rău şi despre împărăţia lui Dumnezeu pe pământ?

Posologia, ce răspunde printr-o precizie cantitativă la ipotetica întrebare *Cât*, admite faptul complexității ca fiind de la sine înțeles: când ești ocupat să numeri picăturile și pilulele, nu mai ai timp să te lamentezi asupra decăderii, nici să problematizezi originea radicală a amestecurilor; dozajul este contemporan cu o modernitate impură, în întregime adaptată la impuritatea ei. Măsurătorile intervin secundar, când zarurile sunt deja aruncate, când omul este sigur sortit unei vieți mixte; metreticianul a pus doliu unității și simplității ființei noastre; el nu-și pune nici o întrebare de principiu asupra rațiunilor etico-metafizice ale amestecului, nu întreabă, de exemplu: de ce amestecul de față și nu altul? Și de ce, în general, ființa amestecată, și nu ființa simplă? Ci rămâne hotărât în deplină prelungire empirică, fără a contesta firescul existenței amestecate. – Oare în această adaptare la pluralitate nu se găsește un element de resemnare? Conversia morală este legată de problematizarea metafizică: dacă amestecul rezultă dintr-un păcat, amestecul este contingent și prin urmare simplificabil: căci, atunci când repunem mereu în discuție rațiunea de a fi a unei vieți mixte, tocmai necesitatea mixtiunii, în general, se pomenește zdruncinată; o voință poate desface ceea ce tot o voință a făcut! Dacă, dimpotrivă, originea mixtiunii rămâne ascunsă într-o eternitate imemorială, conștiința, descoperindu-se mereu posterioară faptului împlinit și mereu în întârziere față de apriorismul complexității, vede cum îi scade puterea de a remedia situația. Să fim bine înțeleși: chiar în acest ultim caz ar mai fi lăsată o anumită marjă de speranță pentru activismul omului tehnic, inginer și chirurg, pentru terapeutica bisturiului și a cauterului; analiza medicală, bunăoară, nu e oare preludiul unui tratament curativ ce va normaliza compoziția sângelui? Filozofia mixturilor, chiar dacă se resemnează la quodditatea mixtiunii, nu-și pierde speranța de a perfecționa aliajul, de a combina mai bine amestecul, de vreme ce e vorba despre un amestec, de a modifica ingredientele amalgamului. Platon, în ultimele lui dialoguri, este mai mult ca oricând pasionat de pedagogie, de ortopedie, de eugenie și de medicină: *Philebos* ne propune un clasament normativ al valorilor și o etică a amestecului înțelept și frumos; *Politica*, ce definește arta de a combina, a întrețese și a încrucișa firele tramei sociale, prevede o triere și o selecție: acela

care, prin unirea şi asocierea temperamentelor contrare, urzeşte ţesătura cetăţii, va şti să elimine pentru a îmbunătăţi... Nu, cel ce educă nu-şi abandonează speranţa de a influenţa destinul! şi totuşi, dacă posologia ipotetică a modernilor nu renunţă la a transforma viaţa mixtă, îşi va pierde speranţa de a domina compusul căruia îi dozează componentele: ea nu mai speră, în general, să revină asupra faptului însuşi al amestecului, nici să conteste pluralitatea pluralului sau complexitatea complexului, nici să readucă făptura la simplitatea ei din prima zi; de aceea, înclină să justifice existenţa concretă şi impură în ansamblu, aşa ca Teodiceea lui Leibniz, care vai! cu atâta uşurinţă se abate de la pretenţiile sublime ale catharismului. Omul renunţă atât la a se izola de un univers sociofizic cu care este solidar, cât şi la a-şi desprinde sufletul de trup: în ambele cazuri, interdependenţa e recunoscută ca fiind inextricabilă. Filozofia mixturilor rămâne, deci, la suprafaţa destinului: ea calculează, măsoară, cântăreşte; intervine atunci când apa şi vinul sunt de mult amestecate în vase şi când nu se mai pune problema, ca în farmacopee, decât de a stabili titrajul sau conţinutul în alcool al amestecului, renunţând fie la vinul pur al integrităţii, fie la apa pură a inocenţei. Nu mai avem ambiţia de a converti amestecul pe de-a-ntregul printr-o transmutare radicală sau, mai bine, printr-o adevărată transsubstanţiere; dar putem spera ca, în regim eudemonic, să-i aducem acestui amestec câteva mici îmbunătăţiri de detaliu; dacă cel impur se instalează definitiv în impuritatea lui, fără a mai repune în discuţie originea radicală a vieţii mixte, el va obţine fie prin tatonări şi retuşuri succesive, fie printr-o minuţioasă precizie, amestecul bine dozat numit viaţă fericită. Cel ce a renunţat la marea libertate quodditativă a lui da-sau-nu încă mai păstrează o anumită latitudine superficială în aranjarea elementelor, în remanierea părţilor, în combinarea ingredientelor, a caloriilor sau moleculelor; jocul acesta al răbdării cu elementele este o distracţie ce nu-ţi dă bătaie de cap... Când te-ai resemnat să nu mai fii metafizician, încă mai rămân zile frumoase pentru rutina empiricilor şi a droghiştilor!

În acest joc al intelectului cu variatele combinaţii ale unei combinatorii, citim mai întâi curiozitatea diletantului care se amuză să meşterească din nou întregul pornind de la elementele-i simple, şi apoi citim un efort ştiinţific şi speculativ pentru a analiza

în mod reductiv compoziția amestecului concret. Prin diletantism trebuie să înțelegem aici nu gustul pentru diversitatea calitativă a tonalităților și a nuanțelor, fiecare calitate fiind trăită în specificitatea ei ireductibilă, indivizibilă, incomparabilă, ci mai degrabă gustul pentru amestecuri; nu, așa ca la Bergson, căutarea percepției pure, adică pure de orice amintire ce i s-ar asocia (căci așa este mai degrabă nevinovăția virginală, așa casta ingenuitate a unei viziuni artistice), ci gustul pentru dozaj și pentru alchimie; amatorul de mixturi concrete s-ar interesa nu de percepția pură, ci mai curând de percepția impură împănată cu amintiri, sau de amintirea impură întrupată în percepție. Platon compară legislatorul cu pictorii ce frământă culorile pe paletă (ξυμμειγνύντες τε καὶ κεραννύτες)[1], pentru a compune tabloul Statului. Mai ales ideea de complexitate revelează o atenție îndreptată în special spre structura și constituția firească a ființelor; altfel spus, starea de compoziție este, pentru pluralism, o stare constituțională și structurală; așadar, pluralitatea nu mai este o nenorocire, nici un accident adventice, așa cum ar sugera chiar cuvântul *ingredient*: pe ea se bazează edificarea pozitivă și structura intimă a oricărei ființe. În mulțimea componentelor eului, cum s-o recunoști sau s-o izolezi, bunăoară, pe cea care este în mod deosebit eu? Elementul aborigen se ascunde bine în masa conținuturilor alogene, devine aproape infinitezimal și chiar mai greu de găsit decât un american «pur» la New York. Dar cum, pe de altă parte, eul golit de toate conținuturile pe care le primește ar fi un manechin inert sau o fantomă inconsistentă, trebuie neapărat să recunoaștem în el paradoxul oricărei «sinteze»: eul este în același timp rezultanta propriilor sale componente și ceva cu totul diferit, care nu este unul din elementele amestecate, cutare sau cutare, ci un nu-știu-ce unic, de neatins și impalpabil, situat la infinit, în miezul ipseității. Dacă eul este un anumit mod de a lua asupră-ți ideile cuiva, credințele altcuiva, tendințele ereditare ale rasei, prejudecățile castei, nu mai putem separa veșmintele luate-n spate de modul în care au fost îmbrăcate. Și, tot așa, caracterul meu este modul original în care îmi aparțin nenumăratele împrumuturi, felul în care fac să fie ale mele gesturile imitate, gusturile împrumutate, înclinațiile contractate. Peripateticianul Teofrast, compunându-și galeria de tipuri etologice, descrie trăsăturile variate ce alcătuiesc

cutare sau cutare caracter. Oare caracterul nu este creuzetul în care se amestecă componentele unei idiosincrazii individuale? – Pentru dualism, dualitatea este principiul duplicității și, prin urmare, al minciunii, pentru că duplicitatea, opacitate interioară, cere să fie simplificată și psihanalizată. Complicația mincinoasă, făcută din gânduri și calcule ascunse, este deci o duplicare gratuită, accidentală și adventice: este dedublarea ușor de evitat a unei ființe, a cărei vocație originară este simplitatea și care, în mod secundar, se pliază pe sine, din scrupulozitate; această pliere diabolică pune probleme și, pentru că nu se explică de la sine, cere, ca și păcatul, să se dea socoteală de ea. Așadar, dacă simplitatea se află la discreția celei mai mici intruziuni, dualitatea nu e mai puțin instabilă, nici mai puțin provizorie: acestea sunt subînțelesurile unei doctrine ce este simplistă prin idealul ei și dualistă în constatări și care nu admite nici mixturi concrete, nici amestecuri stabile, nici complexe transparente. În filozofia puristă, bunătatea umană este întotdeauna impură, întotdeauna murdărită de elemente alogene, iar în filozofia mixturilor, răutatea, mai degrabă, nu e niciodată răutate pură și goală. În ambele cazuri, impurul este intermediar între cele două extreme; dar, în primul caz, complicația este o cerință de simplificare, pentru că ea pune în joc vinovăția noastră; iar în al doilea caz, complexitatea justifică indulgența, pentru că ea face cunoscută inteligibilitatea pluralului și îi consacră integrarea. Optimismul funciar metafizic al puristului merge mână-n mână cu o severitate mizantropică, ce ne impune rigorile ascetismului și ale mortificării, în așteptarea soluției radicale a morții; invers, pesimismul metafizic al unei doctrine ce admite iremediabila complexitate a amestecului și renunță la a-l purifica pe cel impur, acest pesimism își are perechea în grija pedagogică de a înțelege, de a scuza, de a se adapta... Se poate și mai bine: dozajul rațional, adică proporția fondată pe «*ratio*», a cărei consecință este, poate, raționarea, cu siguranță, nu volatilizează dintr-o dată complexitatea, dar cel puțin implică o ordine: iar ordinea nu este ea unitatea unei pluralități? Determinarea și măsurarea acestei ordini imanente oricărei dezordini au făcut obiectul matematicii leibniziene: prea pluralist pentru a înghiți dintr-o dată mulțimea nenumărată a cantităților imperceptibile, pentru a reduce sumar ireductibilitatea răului, Leibniz preferă să

le regăsească inteligibilitatea la infinit; aşa cum disonanţele şi notele false se integrează în «*concordia discors*» a Armoniei, tot aşa imperfecţiunile universului se integrează într-o ordine raţională, în care înţeleptul recunoaşte cea mai bună lume posibilă. Platon, cel din *Republica*, mai atent la multiplu decât în *Phaidon*, clarifică prin conceptul pitagoreic de Armonie[2] raportul dintre muzică şi gimnastică, cel dintre Cumpătare şi Curaj, natura însăşi a Cumpătării, ce realizează înţelegerea perfectă dintre cele trei clase sociale, în sfârşit, şi mai ales, funcţia sintetică a Dreptăţii: într-adevăr, sufletul nu mai este neted, peste tot la fel şi transparent, ci se articulează în trei părţi, dintre care două sunt iraţionale; sufletul este alcătuit din trei părţi, iar virtutea din patru; Statul, la rândul lui, nu mai este un bloc monolitic, nici o cetate diafană, ci un cosmos de activităţi eterogene, complementare şi solidare. Dreptatea constă în apropierea şi specificarea activităţilor (οἰλειοπραγία), după cum nedreptatea constă în confuzie (πολυπραγμοσύνμ şi ἀλλοτριοπραγμοσύνη, ταραχή şi πλάνη, μεταβολὴ), care este ingerinţă şi interferenţă, profesiile împiedicându-se una pe alta şi atribuţiunile încălecându-se. Ideea unui tot armonic, ţinând de ordinea plurală şi corală bazată pe potrivirea părţilor (ἡρμοσμένον) şi devenită una din plural (ἕν γενομενον ἐκ πολλῶν)[3], rezolvă, la urma urmei, disjuncţia dintre Unul şi Mai Mulţi ce va constitui preocuparea din *Philebos* şi conjură monismul mistuitor al lui Parmenide. Octavă perfectă sau consonanţă a disonanţelor, armonia nu este, oare, simplă în chip complex? Armonia nu ţine de nici o notă în particular, şi totuşi, dacă scoatem o singură notă din complexul sunetelor simultane, armonia devine cu totul alta. Ideea modernă a organizării exprimă de minune stabilitatea şi consistenţa structurii complexe, în acelaşi timp în care face caducă alternativa pur/impur... Acestei metretici a amestecului frumos îi corespundea în Grecia idealul unei înţelepciuni mijlocitoare, căreia moraliştii îi determină titrarea: numele ei a fost Moderaţie (σωφροσύνη). Fiinţa compusă este perfect adaptată la statutul acesta, pe cât de firesc, pe atât de viabil; aşa sunt şi manevrele parlamentare care, adaptându-se la dezacordul dintre facţiuni ca la o necesitate organică, combină compromisuri eclectice şi dozări savante: – un cuvânt la începutul declaraţiei ministeriale ca să placă celor de centru stânga, un adjectiv

la sfârşit ca să-i îmbuneze pe cei de centru dreapta; în această privinţă, amfibia este cu-adevărat un batracian care se tăvăleşte şi se bălăceşte în existenţa compozită... şi aici, trebuie să opunem irenismul diplomatic al lui Leibniz intransigenţei puriste a lui Kant: acolo unde filozofia imperativului categoric refuză orice tranzacţie cu minciuna, orice compromis cu propriul interes, conciliatorul manevrează şi se strecoară între confesiunile adverse pentru a găsi «calea oblică», adică pentru a calcula rezultanta şi media înţeleaptă ce ar fi, în această lume complexă, soluţia tuturor conflictelor.

Şi nu numai cel impur a găsit un *modus vivendi* cu impuritatea lui, ci, chiar în conştientizarea acestui fapt, el la depăşit-o în anumite privinţe. Nu pentru că această cunoaştere posologică l-ar purifica literalmente pe cel impur, ar simplifica eficacitatea complexului, ar exercita asupra amestecului nu ştiu ce miraculoasă acţiune cathartică... Cel ce măsoară amestecul nu şi-a depăşit prin asta condiţia de făptură mixtă! Sau, mai degrabă, el nu a evadat din aceasta în chip magic, printr-o taumaturgie fizică şi, oarecum, asemenea îngerilor: dar poate că a depăşit-o în mod pneumatic... Datorită dozajului, veninul impurităţii încetează de a mai fi toxic sau mortal. O boală morală cere remedii morale. Cu siguranţă, cunoaşterea nu este curativă în sens alopatic, aşa cum sunt remediile contra otrăvurilor, antidoturile, anticorpii, antitoxinele şi antisepticele unui catharsis ce vindecă magic contrariul prin contrariu: dar, în felul ei, cunoaşterea este medicinală, adică terapeutică la început şi iatrică la sfârşit. Mai întâi, pentru că această conştiinţă transcendentă pe care complexul o are referitor la complexitatea lui nu este la rândul ei o conştiinţă complexă: un complex căruia, prin analiză cantitativă, i se dozează, calculează şi cunoaşte compoziţia, redevine relativ simplu; cunoaşterea degajează ordinea imanentă oricărei dezordini şi ne permite să citim indirect şi ca în filigran unitatea virtuală ce se desenează în transparenţa mixturii. Făcut inofensiv prin dozaj sau prin titrare, pus în imposibilitatea de a dăuna datorită analizei proporţionale a elementelor lui, impurul este de acum înainte *ca şi cum* ar fi pur. Oare logosul ce determină procentajul ingredientelor din complex nu are nici o legătură cu dreptatea? Pe de altă parte, dacă supraconştiinţa amestecului nu este literal un remediu pentru

boala intermediarității, ea este deja, și cel puțin pentru viitorul infinit, o promisiune de revanșă virtuală. Conștiința insolvabilului dacă nu este ea însăși o soluție, ne situează într-o oarecare măsură, în afara problemei; conștiința prin care ne cunoaștem propria finitudine este deja eliberatoare în felul ei, chiar dacă ne plasează de fapt dincolo de orice limită; și, în sfârșit, ființa gânditoare ce își gândește moartea, chiar dacă nu devine ca prin farmec nemuritoare, își transcende în mod ideal condiția muritoare: tot așa trestia gânditoare a lui Pascal sucombă sub povara fatalităților naturale, dar ea știe asta și își depășește înfrângerea, știind; trestia conștientă, învingătoare învinsă, se află deci deopotrivă înăuntrul și în afara propriei sale morți! Și totuși, conștiința faptului de a fi impur, sau doar un amestec de suflet și trup, este deja în felul ei o mică puritate; conștiința nefericită a amestecului, deși nu reprezintă în ea însăși un remediu pentru situația amestecată, trece deja dincolo. Conștiința aceasta dovedește că în noi nu chiar totul e corupt, că fondul a rămas sănătos și nealterat; păcătosul care, în decăderea lui, își spune și se știe decăzut și măsoară adâncimea căderii, acela se răscumpără deja prin această cunoaștere: nimic nu-i pierdut și, dimpotrivă, totul poate fi salvat atâta timp cât mă știu impur; în această privință, conștiința impurității joacă același rol ca durerea și sensibilitatea vitală în cazul bolii; este un semn bun că putem suferi și scăpa cel puțin indiferenței și anesteziei ucigătoare. Conștiința vinovată exprimă, în sânul amestecului, faptul că cel impur își reneagă vocația originară și, chiar prin aceasta, o onorează regretând că o reneagă... Dar, ca și remușcarea însăși, această conștiință nu este purificatoare și simplificatoare decât cu condiția de a fi sincer disperată; conștientă de amestec, dar nu de conștiință; conștientă, dar nu complezentă – iată inocența! Căci dacă conștiința vinovată a impurității este o conștiință inocentă, conștiința împăcată de a fi pur cade, la rândul ei, în apele tulburi ale amestecului.

Această purificare doar prin conștiința impurității se verifică în purismul dualist mai mult decât în filozofia pluralistă a complexelor: în acest fel Descartes introduce ordinea, simplitatea și lumina în noi, doar prin conștiința unei distincții critice între modurile a două substanțe; *a fortiori*, ființa dublă care-și reproșează propria dualitate este deja simplă în intenție, un suflet virtual

pur şi nud. Mai mult – mixtul elementar care e ființa dublă se află oarecum pe marginea extremă a simplității; amfibia, *natura anceps*, fiind primul impur, este deja tangentă la puritate; *natura duplex*, care este cel mai simplu plural, este pură *avant la lettre*: pură în fapt, ea va fi prin ablațiune, rezecție sau extracție, adică printr-o operație mecanică elementară având ca scop să împartă în două ființa dublată; chiar atunci când facem abstracție de indezirabil, când suntem de acord să-l considerăm inexistent sau neglijabil, anticipându-i expulzarea, putem trăi relativ puri într-o carcasă impură, aşa ca asceții care, practicând meditația şi reculegerea, se ghemuiesc în străfundurile ființei lor neclintiți. Impurul-în-doi este, literalmente, *aproape pur*: lipseşte o singură unitate, un element în plus... Chiar din această lume, ființa dublă, îngroşată prin simbioză, poate citi în transparență simplitatea propriei sale duplicități. Puritatea purismului dualist este o puritate imediată şi apropiată – pentru că este la îndemână; iar în regim pluralist, dimpotrivă, puritatea a devenit o himeră îndepărtată, o patrie inaccesibilă, o speranță pioasă: cel ce s-a instalat în pluralul său de compoziție a renunțat, chiar prin aceasta, la inocența mitică a purismului; nu vom purifica şi mai mult amalgamul dacă scoatem din el un element! Acolo unde două substanțe îngemănate, şi numai două, trăiesc una lângă alta, putem concepe, la rigoare, o juxtapunere fără promiscuitate, o simbioză fără metisaj sau încrucişări; dar o ființă compusă din elemente multiple n-ar putea scăpa de legea amestecului inextricabil. Într-adevăr, dincolo de Doi începe, o dată cu Pluralul, acea zonă nedeterminată care în *Philebos* este numită ἄπειρος: cine spune Mai mulți nu spune Câți, nu ține socoteală de număr, nu răspunde Atât şi atât la întrebarea privind cantitatea; căci dacă dualul implică o cifră ce poate fi determinată cu precizie, pluralul este plural pentru oricare mulțime; iată de ce e necesară o posologie, la infinit, pentru a-i determina Cuantumul. Nici moartea însăşi nu mai este, pentru filozofia mixturilor, marea soluție imediată. Tocmai în dualismul simplist simbioza se rezolvă prin bipartiție, dihotomia ucigătoare îi desparte pentru totdeauna pe cei doi parteneri, frații siamezi din existența psihosomatică; moartea, după cum se spune în *Phaidon*, împarte în două amestecul dublu şi, printr-o purificare radicală, eliberează din trup sufletul gol, doar sufletul, pe care coabitarea

îl îngreunase; într-adevăr, fisiunea operează aici pe o ființă esențialmente fisibilă! Iar pluralismul nu mai comportă o «thanatologie»: prea mulți intermediari despart complexul de puritate și e prea greu de desfăcut amestecul constitutiv al compusului pentru ca acea λύσις muritoare să fie ea însăși suficientă ca să dizolve ființarea-împreună a atâtor elemente adunate. Aici nu mai e de-ajuns să tai sau să tranșezi: ar fi necesare o finețe aproape supranaturală, o infinită subtilitate, niște instrumente de analiză extraordinar de delicate pentru a disocia componentele unui compus complex într-un mod atât de intim; nu se mai pune problema să murim, ci să cântărim și să proporționăm ceea ce nu va putea fi niciodată izolat. Din nou, aceasta este funcția justiției omenești, a prea omeneștii justiții: funcția justiției proporționale nu este să volatilizeze răul, nici să ne redea puritatea sută la sută, ci să răsplătească pe fiecare după meritul lui. Chiar raportul desemnat de prepoziția *După* nu exprimă oare caracterul constituțional al impurității?

2. Încurcătura complicației

Pentru sculptor și pentru dulgher, la început a fost confuzia, tot așa cum, pentru Hesiod, la început a fost haosul, iar inteligența artistului intervine mai apoi, ca să impună o lege, o formă și un număr în această dezordine. Să remarcăm că în *Teogonie* figurile cele mai determinate și mai plastice sunt și cele mai recente: Eterul și Ziua se nasc din Erebos și din Noaptea cea Neagră; Uranos, sau cerul constelat, este posterior Gaiei, iar Phoibos cel cu coroană de aur apare mai târziu decât Cerul și Oceanul... Teogonia este, așadar, o înălțare spre lumină a determinațiilor apolinice, o trecere de la confuzia neintegrată la complexitatea organizată și diferențiată; Olimpul dreptății, lumea diurnă și bine articulată din οἰκειοπραγία, nasc puțin câte puțin din haos. Și în filozofia lui Anaxagoras, unde originară este nu nebuloasa informă a haosului, ci «panspermia» mișunând de germeni fără număr, totul începe cu confuzia: confuzie mai degrabă în plenitudinea infinită decât în neant, dar confuzie totuși; și, după cum teogonia înseamnă instaurarea pluralului politeist, tot așa cosmogonia înseamnă

geneza unui cosmos diferențiat, atins de grația lui Νοῦς: πάντα διεκόσμησε νοῦς[4]; pentru că Spiritul diacritic și discriminator nu este numai principiul unei ordini complexe, el este și cel ce știe, distinge și măsoară: în magma inomabilă, el declanșează separările inteligente și grupările raționale. După *Facere*, dimpotrivă, confuzia este în mod secundar introdusă în paradisul purității și al seninătății de către făptura păcătoasă. Desigur, facerea lumii ce precede această preafericită puritate implică un aranjament și o ordonare, ca orice cosmogonie: în talmeș-balmeșul primordial pe care-l alcătuiesc prin amestecul lor țărâna amorfă (ἀκατασκεύαστος), întunericul atârnând peste abisuri și inspirația divină plutind peste ape, lumina face dintr-o dată să apară formele; verbul A Despărți – διαχωρίζειν în traducerea Septuagintei[5] – este de mai multe ori repetat de-a lungul povestirii Hexameronului: despărțirea luminii și a întunericului, dedublarea apelor de sus și a celor de jos, deosebirea zilei și a nopții datorită dualității soarelui și a lunii, înmulțirea speciilor vegetale și animale și chiar, la sfârșit, dihotomia bărbatului și a femeii – aceste împărțiri repetate și-au găsit prescurtarea cea mai frapantă în gestul celor două brațe întinse, pe care Michelangelo îl atribuie Domnului, pe plafonul Capelei Sixtine. Dar curiozitatea vinovată a omului (ceea ce nu fusese prevăzut de cosmogoniile clasice) deranjează frumoasa întocmire a creației, aduce ataxia pe lume, stârnește mânia lui Dumnezeu; șarpele, înșelătorul, este cel ce a complicat totul și, tulburând mințile Evei, el împrăștie semințele zâzaniei, ale neliniștii și neînțelegerii; discordia otrăvită tulbură pacea fără de nori sau griji ce domnea în grădina inocenței; în eternitatea simplă, uniformă și transparentă, prima minciună introduce relații sucite, o situație scabroasă, o stare de tensiune și de jenă; rușinea și frica se instalează în acest lăcaș de lumină. Omul, tentat de distincția între bine și rău, face răul, despre care crede că este binele: cristalul inocenței nu lasă să se vadă alternativa morală și disjuncția valorilor decât ca să se întunece de îndată. Din acea zi, cerul înnourat al istoriei urmează după neschimbatul timp frumos al eternității; atunci deteriorarea își urmează cursul, iar Dumnezeu însuși nu se teme că o va agrava provocând amestecul limbilor (σύγχυσις)[6], neînțelegerea și talmeș-balmeșul general între oamenii adunați ca să construiască Turnul Babel... «să amestecăm

limbile lor», traduce Edmond Fleg; «la care... a amestecat Domnul limbile a tot pământul». Acestui Babel al limbilor, care înseamnă neînțelegere universală, i se va opune într-o bună zi inspirația Rusaliilor: limbi ca de foc despărțite (διαμεριζόμεναι γλῶσσαι πυρός) vor aduce mulțimilor cosmopolite ale tuturor popoarelor darul înțelegerii poliglote.

Distincția dintre un haos primordial ce se organizează în Cosmos datorită Spiritului ordonator și un haos terminal ce rezultă din sabotaj, dintre o armonie ridicându-se din rumoarea originară și un acord perfect degenerând în cacofonie, dintre o mai-puțină-ființare care e posibilitate a tuturor lucrurilor și un neant diabolic care este anihilarea ființării, dintre o dezordine antecedentă și o dezordine consecventă, această distincție măsoară, oarecum, tot intervalul dintre optimism și pesimism: căci *complexitatea* civilizată este rezultatul unui progres, tot așa cum barbara *confuzie* este rezultatul unei decăderi; cât despre *complicație*, o putem considera un fel de impuritate intermediară, la jumătatea drumului dintre complexitate și confuzie. Pe panta impurității, etapele unei agravări progresive ar fi reprezentate de cuvintele: simplu, complex, complicat, confuz. Sau, mai exact: impuritatea s-ar găsi la cele două extreme, în dual și în confuzie; căci complexitatea, care e la jumătatea drumului, banalizează și atenuează pericolul reprezentat de impur, diluând dualitatea dramatică în masa unui plural organizat, adică scutindu-ne de a ne afla față în față cu răul. Între simplitate și complexitate, una pur și simplu simplă, cealaltă în mod complex simplă, una simplă în mod absolut, alta în mod relativ și virtual, fără îndoială că diferența este numai de grad: complexitatea în mod simplu complexă și, prin urmare, în mod complex simplă, aspiră în fond la a fi simplă în mod simplu și se măsoară prin raportare la o simplitate ideală; simplitate înmulțită cu ea însăși, simplitate cu exponent, complexitatea diferă cantitativ de simplitatea goală, prin încrețiturile și ridurile pe care le creează în ea pluralul compus: împletitura regală (βασιλικὴ συμπλοκή), întrețeserea subtilă despre care vorbește *Politicul*, este în fond o aluzie la conștiința combinatorie ce țese sau împletește firele pluralului, unul peste altul... Mai mult: complexitatea, pluralitate structurantă, este simplă și inteligibilă chiar de pe acum pentru cei care au cheia acesteia sau știu cum să-i

calculeze ecuaţia: pentru că există un cifru, o formulă, nişte reductori ce fac să apară simplitatea virtuală a complexităţii, cu condiţia ca această complexitate să fie finită, să poată fi numărată sau măsurată, adică să nu mai fie complexă şi să devină din nou simplă, ca amestecurile dozabile, pentru o anumită analiză determinată; simplitatea primară şi simplitatea secundă, la fel de simple şi netede în faţa lui Dumnezeu, nu s-ar mai deosebi deci decât prin timpul necesar pentru ca intelectul uman să simplifice complexul. Ceea ce este mijlocit nu se face din nou nemijlocit pentru un spirit îngeresc, care ar citi dintr-o dată şi prin transparenţă, prin cea ce e intermediar? – Complexitatea totdeauna mai poate fi analizată, dar complicaţia, amestec fără de interes sau lege, descurajează analiza. Un labirint, o fugă de Max Reger, un lux de supraîncărcare arbitrară şi gratuită, o profuziune de false probleme, un imbroglio provocat de fraudă şi agravat de neînţelegeri – iată câţiva dintre monştrii pe care-i naşte geniul omenesc al complicaţiei! Aici, dificultatea complicată se datorează nu unei necesităţi organice sau naturii lucrurilor, de exemplu unei pluralităţi obiective de elemente interrelative, ci nepriceperii omului, beţiei lui pasionale, slăbiciunii incurabile a inteligenţei lui; uneori, ea se mai datorează, ca în cazul unui logogrif sau al unui dedal, spiritului alambicat şi prea ingenios al făpturii; aşadar, această dificultate este artificială şi, în fond, superficială. De aceea, complexitatea se rezolvă pentru o intelecţie care, ca şi justiţia subtilă, îi proporţionează componentele, pe când complicaţia este îndepărtată sau refuzată printr-un gest drastic: pentru purism, dualitatea sufletului şi a trupului este mai mult o complicaţie vană decât o complexitate constituţională a fiinţei duble, şi de aceea el protestează împotriva ei şi o neagă în virtutea unui decret simplist. În problemele şi situaţiile omeneşti, este uneori foarte dificil să distingi între complexitate şi complicaţia supraadăugată. Aşa se face că medicii vorbesc despre «complicaţii» când bolile secundare vin să se grefeze pe boala iniţială, se înmulţesc prin ea, îşi iau avânt din ea: dar ar trebui să vorbim mai degrabă despre complexitate într-un domeniu în care accidentul însuşi ţine fără îndoială de un determinism extrem de subtil; pentru că regimul natural al organismului este întreţeserea inextricabilă de corelaţii şi de interconexiuni ce fac ca fiecare parte să

fie solidară cu întregul. Invers, analiştii numesc «complexe» nişte construcţii maladive, factice sau anormale, pe care am fi mai întâi tentaţi să le numim «complicaţii»: pentru că aceste alcătuiri de sentimente, în care contrariul ascunde în el însuşi propriul său contrariu, sunt nişte construcţii inavuabile, făcute din vise şi abur, nişte monştri pasionali pe care psihanaliza îşi propune tocmai să-i disocieze. Şi totuşi, cine poate spune unde începe complicaţia psihopatologică, unde se sfârşeşte complexitatea organică? Monştrii ambivalenţei delirante sunt ciudat de viabili şi stabili: aceşti hibrizi teratologici, departe de a fi inconsistenţi, se dovedesc incredibil de tenaci, iar febrila anomalie devine a doua natură a noastră, natura noastră înrădăcinată şi felul nostru cronic de a fi. Şi, la fel, pasionaţii obişnuiţi se zbat în nişte «complicaţii» sentimentale ce survin accidental şi formează, prin opoziţie cu complexele, nişte încurcături adventice; totuşi, şi aceste complicaţii îşi au originea în nişte tendinţe fireşti. În sfârşit, în situaţiile socioistorice se regăsesc laolaltă complexitatea şi complicaţia: complexitatea obiectivă, datorată încurcăturii inextricabile a factorilor economici sau concurenţei intereselor, complicaţia amplificată de minciună şi de prefăcătorie, de *bluff* şi impostură. Mai mult, dacă minciuna este o complicaţie, însuşi faptul de a minţi este un ingredient al realităţii umane luate *in-concreto*, o formă a complexităţii noastre naturale; mincinoşii se încurcă în ghemul lor de intrigi şi fabule, dar, pentru o supraconştiinţă ce pătrunde în inimi şi-n măruntaie şi citeşte intenţiile ascunse ale gândurilor ascunse, mincinosul devine din nou o fiinţă simplă şi aproape transparentă: mincinosul nu este, biologic, decât un egoist destul de elementar, mincinosul nu e în fond decât un biet om! Calculele încâlcite ale mincinosului şi labirinturile întortocheate ale minciunii îi apar drepte şi rectilinii unui spirit radioscopic. Astfel, totul este organic, constituţional şi obiectiv, chiar şi minciunile şi miturile ce intră în compoziţia complexului; şi totul este artificial, o neînţelegere de rezolvat, o încurcătură de descurcat, un nod de desfăcut, un cocoloş de dizolvat. Aşadar, regimul uman ar trebui definit prin *complicaţia complexă* sau prin *complexitatea complicată*. Complicaţii postoperatorii, complicaţii diplomatice, complexe psihopatologice, complicaţii sentimentale –, toate acestea sunt totodată artificiale şi naturale, superficiale şi profunde,

tranzitorii şi stabile; toate acestea constituie împreună adevărate probleme şi false probleme, măcar pentru că *faptul* pseudo-problemei este deja el însuşi problematic.

Complexitatea este o relativă simplitate, în măsura în care desemnează structura inteligibilă a complexului; dar ea vesteşte impuritatea în măsura în care exprimă blestemul definitiv al pluralului. Chiar acesta este cazul complicaţiei, în măsura în care complicaţia are o lege, o lege complicată, pe care n-avem răbdare să o descifrăm. În măsura în care nu are lege, complicaţia este, după caz, mai mult sau mai puţin îndepărtată de confuzie: mai îndepărtată când se reduce la o criză trecătoare şi superficială rezolvată uneori prin război, moarte sau despărţire, alteori prin vindecare sau împăcare; mai puţin îndepărtată, când este dezordine şi haos. Ceva neliniştitor şi nesfârşit se anunţă deja prin complicaţie, ceva ce cântarele noastre nu mai pot cântări şi nici metretica noastră măsura. Formulând paradoxul Amestecului, stoicii exprimau ideea aproape inexprimabilă a unei compenetrări *reciproce* şi *integrale* a corpurilor. Dar, ataşaţi de materialism şi ignorând variabila Timp, care numai ea ar fi putut da un sens echivocului infinit, ei erau ultimii care să înţeleagă imanentismul interpenetrării reciproce. Pentru logica antică, interpenetrarea totală n-a fost niciodată mai mult decât o împletire totală.

3. Tragedia confuziei

Orice împreunat cu orice! Totul e amestecat cu tot, nimic nu seamănă cu nimic, fiecare lucru se deosebeşte de toate celelalte şi, în acelaşi timp, se confundă cu toate celelalte: aşadar, nici o grupare, nici o serie, nici o constelaţie nu se conturează în masa aceasta confuză, în care contrariul urlă pentru că îşi atinge contrariul, iar acelaşi ţipă din cauza coabitării cu celălalt, în care seamănul refuză să existe lângă seamăn. La acest haos fără de nume (pentru că un nume ar însemna deja o rânduială) se gândeşte Anaxagoras când spune: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν[7], toate lucrurile erau talmeş-balmeş. Dar acest talmeş-balmeş este un început provizoriu, un trecut depăşit. Invers, amestecul total este o stare definitivă, dar, deşi paradoxal, el pune bazele unei solida-

rități în care necesitatea etiologică și finalitatea au amândouă de câștigat. Or, omul modern presimte o confuzie definitivă în care nu apare nici o ordine rațională, un abis fără nume care nu-i nici măcar originea sau promisiunea unui cosmos. Este o încurcătură de nedescurcat, o întrețesere de nedesfăcut, o întortochere inextricabilă – nu pentru că ar trebui multă răbdare ca să desfaci de fapt firele acestui *imbroglio*, ci pentru că un imbroglio este imposibil de desfăcut. În timp ce complexitatea *complexă în mod simplu*, o dată stabilizată, poate fi recuperată și pusă în ecuație de rațiunea prevenitoare, confuzia complexitate *complexă în mod complex*, complexitate infinit complexă, complexitate cu exponent, nu încetează să se ferească de rațiunea noastră și să se complice la nesfârșit; confuzia este un amestec înmulțit cu amestecul, o dezordine peste dezordine, la infinit. «Cine va descurca această încurcătură?», întreabă Pascal[8], cu neliniștea pe care o încearcă orice om în fața răului ce înaintează... Ce psihanaliză nesfârșită? Ce psihologie infinitezimală? În alți termeni: cine va circumscrie incendiul, va opri epidemia, va găsi un *modus vivendi* cu confuzia? Între haosul nesfârșit și rațiunea gata oricând să-și recapete superioritatea, să reconstituie distanța gnoseologică, să recâștige inițiativa, se instituie o dezbatere, pe care a simbolizat-o într-o oarecare măsură antiteza lui Pascal cu Leibniz. La Leibniz, rațiunea se degajează la infinit regăsind ordinea din dezordine[9], calculând ecuația curbelor, descifrând inteligibilul până în infinitezimal: așadar, matematica fină și logica reducționistă au ultimul cuvânt... Dimpotrivă, se ajunge la confuzionism atunci când însăși rațiunea pierde teren. Atâta timp cât autoritatea gândirii rămâne intactă, o ordine poate să se regenereze din dezordine, iar haosul, care este confuzia maximă, adică limita metaempirică și superlativul absolut al dezordinii, încă n-a înghițit totul: pentru că acel Νοῦς, la Anaxagoras, nu provine din nimic, nu e amestecat în nimic, rămâne transcendent talmeș-balmeșului, haosul poate deveni cosmos; astfel, pentru a se face dreptate, trebuie un arbitru sau un judecător «imparțial», altfel spus, o instanță transcendentă care să nu fie ea însăși parte în litigiu, care să nu fie încurcată ea însăși în ghemul pasiunilor sau prinsă în talmeș-balmeșul intereselor; un om ce se împotmolește în nisipuri mișcătoare nu poate să-l țină pe un altul ce se afundă în aceleași

nisipuri; ca să fie salvați și unul, și celălalt, este nevoie de un salvator care să se sprijine pe pământ tare! La Descartes, este de-ajuns ca Cogito-ul să fie cruțat în ultimul moment de diavolul cel șiret, pentru ca acest prim adevăr să le restabilească instantaneu pe toate celelalte... Dar ce frică ne-a fost! Totul este pierdut – totul este salvat; sau, mai precis, *aproape* totul este pierdut, deci nimic nu e pierdut; într-adevăr, totul este pierdut, în afară de esențial! Dar, deoarece Cogito-ul nu se bucură de un privilegiu nemeritat, nu-și datorează invulnerabilitatea vreunei favori de nemărturisit, nu este o certitudine între celelalte, scutită întâmplător de îndoială, și deoarece, pe de altă parte, însuși Diavolul cel șiret este un fel de «supoziție imposibilă», putem admite că totul era salvat chiar din principiu. În cel de-al cincizeci și nouălea minut din cel de-al unsprezecelea ceas, îngerul Domnului oprește mâna lui Avraam, deja ridicată asupra lui Isaac; pe marginea prăpastiei și a disperării cumplite, când toate valorile sunt pe punctul de a se prăbuși în tragedie, Dumnezeu însuși intervine; aceasta nu înseamnă că Isaac a fost grațiat în ultimul minut: înseamnă, mai degrabă, că Dumnezeu nu avusese niciodată intenția de a cere un sacrificiu uman; Dumnezeu nu era un geniu rău, un despot monstruos, un Dumnezeu pe de-a-ndoaselea, făcând din rău un bine și intervertind valorile; imposibila supoziție rămâne, deci, ceea ce era, o hiperbolă absurdă, iar întregul sacrificiu al lui Avraam nu va fi fost decât o încercare: o încercare dusă până la extrem, o încercare tensionată până aproape să cedeze, dar, la urma urmei, o încercare. La un fir de păr de infern, sperietoarea răului radical dispare: morala pe față este salvată! Nici aici salvarea nu e o favoare, pentru că nimic n-a fost niciodată serios compromis... Or, ajunge uneori o excepție subreptice – Lot și familia lui scoși din Sodoma pentru a scăpa de exterminarea prin foc. Noe și câte o pereche din fiecare specie de animale pure luați pentru a scăpa de înecul potopului, viitorul salvat de ape, un minim vital rămas teafăr ca prin minune în naufragiul universal și ca prin minune ocolit de cataclism, ajunge, spun, această unică excepție – și ființa nu va atinge fundul infim al haosului; așa cum doar un nou-născut uitat la uciderea pruncilor ajunge pentru a asigura perpetuarea speciei, tot așa o singură scânteie de conștiință, sustrasă ploii de cenușă a păcatului originar, prezervă deja prin

supraviețuirea ei tot viitorul purificării. Tocmai această excepție ultimă, această de pe urmă speranță se scufundă în naufragiul absolut al confuziei. Dacă există o scânteie de speranță, boala mortală nu mai este mortală; dacă confuzia este aproape totală (nimic altceva decât „aproape"!), e de-ajuns pentru ca ea să nu mai fie totală și, prin urmare, să nu mai fie confuzie: – căci haosul este, ca și puritatea, totul sau nimic. Totul este pierdut pentru filozofia *imbroglio*-ului, «în afară de» această filozofie însăși: confuzionismul îl suprimă pe *în afară de*; nimic nu este teafăr și nevătămat, nimic nu este salvat; acest *în afară de* salvator, care ar ocroti puritatea, este, la rândul lui, luat de dezastrul general; totul se prăpădește în fundul abisului, chiar și salvatorul. Confuzia este o complicație nedominată, o complicație în care însăși rațiunea este implicată, în sensul că rațiunea însăși face parte din amestec, este ea însăși un element imanent din *imbroglio*. În acest fel, la Pascal, ființa umană este vârâtă «*in medias res*»; băgată din cap până-n picioare, înglobând și rațiunea... Vârâtă, mai mult decât angajată: pentru că angajamentul mai presupune și inițiativa voinței și libera opțiune, noțiunea de bine și de rău și discernământul valorilor; angajatul voluntar este un militant care speră să se elibereze într-o bună zi: liber să coboare sau nu în arenă, el a ales să conducă evenimentele, să încline cursul istoriei, poate chiar să transforme natura... Conducătorul evenimentelor, omul de acțiune se aruncă impetuos în destinul său: dar impurul se vâră cu trup și suflet în destinul său și el este târât fără să știe unde sau de ce, nici cât timp. De altfel, Pascal spune «îmbarcat», și nu «angajat»: departe de a fi un agent ce se angajează în mod spontan și stabilește o ierarhie a propriilor îndatoriri, omul seamănă mai degrabă cu un navigator ce se găsește în mijlocul oceanului fără să știe de ce, și confundă ceea ce e drept cu ce e nedrept. Rațiunea însăși este cuprinsă de noapte, învăluită în întuneric. Astfel se explică situația unei făpturi intermediare între două infinituri, locuitoare a acestei zone mediocre care e lumea noastră și unde tot ce este finit e indiferent; mijlocitoare, de asemenea, între două nopți care sunt noaptea nașterii și noaptea morții, neștiind nici de unde vine, nici unde se duce, nici de ce există. Pentru Leibniz, omul nu este vârât, nici măcar îmbarcat, ci este mai degrabă inserat, încastrat într-o lume a armoniei; individul își are locul lui

marcat în diferite ierarhii sociale şi el îşi joacă rolul său, asemeni coristului, cântă partea pe care i-o atribuie desfăşurarea dinainte stabilită a monadei lui: destinul lui, excluzând orice hazard, nu mai este, deci, de a fi abandonat, ci, dimpotrivă, înconjurat şi încadrat; aşa ca instrumentistul încadrat de celelalte familii de instrumente, în acord cu toate celelalte pupitre ale orchestrei sub autoritatea dirijorului. Însăşi filozofia este o «scopie» – microscopie, telescopie sau stereoscopie, o înțelepciune contemplaționistă şi, oarecum, sinopsă panoramică cuprinzând întreaga frescă a lumii: problema înțelepciunii este deci o problemă de punere la punct, aproape o problemă de optică: este vorba să obținem un punct de vedere sinoptic asupra acestui «*theatrum mundi*», să-l adaptăm pentru totalitatea universului. Miniatură sau grădină cosmică, imagine reflectată în oglinda unei picături de apă, ca în *Monadologia*, sau arhitectură a unui templu universal, ca la sfârşitul *Teodiceei*, lumea leibniziană este un spectacol în ambele cazuri. Iar pentru Pascal, dimpotrivă, filozofia este o dramă trăită, iar viața o aventură fără formă, o aventură fără cap şi coadă, între două nopți. Punctul de vedere al omului asupra lumii nu mai este acela pe care şi-l oferă generalissimul transcendent, asemenea lui Napoleon la Eylau, din înălțimea unui observator, datorită binoclului de stat-major: aici o şarjă de cavalerie, dincolo o salvă de artilerie – un interesant tablou de luptă, în fond, şi o frumoasă temă de manevră pentru academiile militare... Nu! Punctul de vedere al omului este mai degrabă acela al infanteristului prins în deruta de la Waterloo, ca Stendhal, sau scufundat în haosul infernal de la Borodino, ca la Tolstoi. Ceea ce echivalează cu a spune că «punctul de vedere» nu mai există... Ce legătură este între adevărul descoperit de la înălțime şi adevărul infanteristului din noroi? Pentru strategul cocoțat deasupra mulțimii, detaliile se integrează în ansamblu aşa cum umbrele se integrează în tablou sau aşa cum răul din sinopsa leibniziană se integrează în cea mai bună dintre lumi: dar soldatul din trupă, imanent mulțimii, vârât chiar în miezul acelei mulțimi, cuprins de teroarea molipsitoare a bătăliilor, luat cu trup şi suflet de torentul panicii, soldatul acesta nu mai înțelege sensul non-sensului, nici ordinea dezordinii, nici forma a ceea ce e inform. Căci aceasta este hidoasa *debandadă*: rânduri amestecate, superiorul şi inferiorul nemaiştiindu-şi locul,

soldați alergând în toate direcțiile, eroul și lașul amestecați în aceleași saturnalii mizerabile, luați de aceeași fugă; ordinea sau τάξις, care face obiectul tacticii, se topește în ataxie; armata se lichefiază într-o turmă fără nume, într-o gloată fără formă. «Înfrângerea» nu este ea oare o catageneză și o întoarcere la anorganic? Pentru omul aflat în miezul nopții, al unei nopți amorfe, al unei nopți ataxice și aplastice al cărei centru este peste tot, iar circumferința nicăieri, pentru omul scufundat în împrăștierea universală, lumea nu mai este Armonie, ci dimpotrivă, dizarmonie. Cu alți termeni, spectatorul însuși este actor, și tocmai în spectacolul pe care trebuia să-l contemple... Dar ce spun eu? Nici măcar actor, și nici măcar agent, ci cel mult un agitat! Participarea dramatică încețoșează imparțialitatea optică. La teatru, actorul păstrează conștiința caracterului ludic și fictiv al acțiunii pe care o joacă, chiar dacă o joacă pasionat; actorul nu uită că rolul lui este un «rol» și că, la ieșirea din teatru, va găsi din nou proza vieții cotidiene; cât despre agent, acesta păstrează controlul și conducerea actelor în care este angajat total, dar de bunăvoie. Situația agentului responsabil este *serioasă*, dar cea a omului înnebunit de haos este *tragică*... Se pune într-adevăr problema jucării unui rol sau a conducerii unei trebi de către nenorocita de pedestrime, ce-și ia tălpășița nebunește în întunecimea debandadei! – Când însăși instanța transcendentă cade în imanență, atunci putem vorbi despre un *a priori* confuzionist – cu condiția să precizăm că acest *a priori* nu pune bazele unei științe fenomenale, nu desemnează formele sau limitele în interiorul cărora ar fi posibilă o cunoaștere, nu este pentru gândire un principiu transcendental de unitate, de ordine și de sinteză; un *a priori* gnoseologic condamnă, fără îndoială, spiritul la relativitate: dar el nu împiedică nici știința pozitivă să stabilească legi unificabile, nici rațiunea practică să întemeieze metafizica moravurilor pe libertatea noastră. Or, există un *a priori* provenit din greșeală care nu este gnoseologic, ci etic și ontic: acest *a priori* nu este, ca precedentul, în același timp negație și afirmație, obstacol și condiție, limită ce face gândirea posibilă – acest *a priori* nu este, în mod contradictoriu, o finitudine binefăcătoare, ci un blestem radical; acest *a priori* pe de-a-ndoaselea, departe de a regla căutarea adevărului, o deregleză, acest *a priori* este o confuzie și, prin

urmare, negație pură și boală incurabilă. În al doilea rând, tara acestui *a priori* îndatorează nu numai cunoașterea, care e o peliculă subțire la suprafața ființei noastre, ci și însăși ființa noastră în totalitate: sufletul întreg este bolnav, ethosul moral este viciat; or, ce altceva este natura morală dacă nu ființa noastră în ipseitatea ei cea mai profundă și mai generală și totuși cea mai personală? În acest fel făptura, la Pascal, este vinovată nu *prin ceea ce face*, ci prin *ceea ce* este, și chiar mai simplu, *din cauză că este*: ea nu face bine că există: nu idolii experienței sau calitățile secunde sunt înșelătoare, ci ființa omului în general este vinovată! Quodditatea este de vină, nu cutare sau cutare lucru. Și, prin urmare, nu ajunge, ca la Descartes sau Malebranche, o igienă adecvată pentru a corecta iluziile experienței, ar trebui să ne anihilăm pe noi înșine ca să facem ordine în confuzie... sau poate ar fi mai bine să nu ne fi născut: pentru că numai neființa oricărei ființe este cu adevărat pe măsura unui rău total! în al treilea rând, un *a priori* confuzionist nu este numai principiu de eroare, ci fraudă și înșelătorie: acest ecran impenetrabil de confuzie din jurul ființei noastre este pus special ca să ne rătăcească și este combinat în așa fel încât să intercepteze iremediabil lumina. În sfârșit, acest *a priori* confuzionist este, ca orice *a priori*, absolut prevenitor: anterioritatea acestui handicap metafizic nu este, deci, o anterioritate cronologică sau istorică ce poate fi oricând devansată, și e, în fond, o simplă precedență de fapt; nu, acest *a priori* nu este o prioritate empirică, la comparativ, ci o întâietate metaempirică; bineînțeles, *a priori*-ul din confuzie nu este absolut prevenitor decât pentru că afectează ființa totală – căci, dacă ar afecta doar o parte a ființei noastre, am putea concepe ca, printr-o altă parte a acestei ființe, făptura să-și prevină ea însăși *a priori*-ul partitiv... Făptura, tarată orice ar face, nu poate niciodată să fie anterioară confuziei radicale și nici, prin urmare, să aibă vreo superioritate asupra ei: ființa întreagă a făpturii este dincoace de păcat, afundată înăuntrul păcatului; și chiar și rațiunea e băgată la apă; nimic n-a rămas pe margine, nici pe dinafară; nici măcar o picătură de inocență nu subzistă în cel căzut în păcat, în amonte de corupția originară; ceea ce înseamnă că întreaga ființă a omului este «infralapsară»; omul este pe *de-a-ntregul înăuntru*, înăuntru din cap până-n picioare, iar apa tulbure din care se adapă este ea însăși

în avalul primei poluări; adică omul este de vină înainte a fi făcut ceva! Respirăm în confuzie ca broaştele într-o mlaştină. Am putea spune, monstruos, despre acest *a priori* coesenţial esenţei noastre ceea ce Sfântul Augustin a spus despre Dumnezeu: «*In eo vivimus et movemur et sumus*». Falsul este, după Pascal, învăluitor şi oarecum «plurivoc»[10], după cum însuşi răul este legiune. Lui Pascal îi place să vâre făptura până peste cap în mlaştina aceasta a confuziei, pe care Orfismul o numea Borboros şi pe care *Cugetările* o numesc cloacă[11]: Pascal doreşte ca salvarea prin graţia divină să fie singura noastră scăpare. Sau, în limbaj creştinesc: omul este literalmente născut în păcat, şi chiar, aşa cum spune Psalmistul[12], (pentru că nu este vorba despre a fi înnăscut în mod natural), zămislit în păcat. Mediul în care embriogeneza lui se scaldă deja este nelegiuirea. Şi, la fel: omul este o fiinţă plămădită şi stricată de-atâta minciună, o fiinţă nu numai ψευδομένος, ci εψευσμένος, cum spune Platon, o fiinţă zămislită în minciună, raţionând în minciună, înotând în plină minciună. Oare acest păcat mai mult decât nativ şi chiar mai mult decât prenatal, acest păcat imemorial şi primordial nu creează el în fiece fiinţă o stare destul de compatibilă cu intoxicaţia? Când terenul însuşi este alterat de o corupţie inveterată, când însăşi diateza este atinsă, medicaţia este inoperantă dinainte, pentru că este condamnată la a trata doar simptomele periferice şi târzii ale acestei corupţii: şi leacul şi droghistul şi doctorul în persoană, totul este aici posterior intoxicaţiei originare, totul vine prea târziu! Unde să găsim punctele de sprijin care ne-ar permite să acţionăm asupra unei boli instalate dintotdeauna? Ca să vindecăm tarele unui om intoxicat de păcatul originar, ipotecat de vina supratemporală, ar trebui o terapeutică preventivă, ea însăşi susceptibilă de a devansa *a priori*-ul răului ereditar şi de a se măsura cu el; dar cum este contradictoriu să admitem un *a priori* al *a priori*-ului, rămâne să sperăm în graţia divină, adică într-un tratament miraculos, singurul capabil să prevină ereditatea prevenitoare şi să transfigureze, asemeni iertării, situaţia noastră decăzută. În absenţa acestei salvări imprevizibile, a acestei bruşte lovituri de teatru, cel intoxicat se învârte în cercul vicios care este cercul diabolic al confuziei. De aceea remediile extrinseci – avertismente edificatoare, exortaţii şi sfaturi pioase alunecă fără a găsi de ce anume să se prindă pe

răul relei voințe, cu alte cuvinte, nu reușesc să devanseze reaua voință a celui rău, nici să prevină inițiativa libertății celei rele: doar voința i-ar putea permite celui rău să se schimbe, și tocmai rădăcina voinței este viciată în el! Doar voința sa i-ar schimba caracterul – și chiar voința îi este bolnavă! El nu dorește să se vindece, nu voiește să vrea... De unde să înceapă? Și cine va convinge reaua voință să binevoiască, să consimtă la propria-i conversie? Acolo unde hotărârea liberă de a voi se întărește și devine ne-voință, unde cel rău spune nu *fiat*-ului noutății și al primei mișcări, putem într-adevăr să vorbim despre un caz disperat și despre o otrăvire generală! Reaua voință care ar putea voi, dar nu vrea, seamănă cu victima unei amnezii diabolice: memoria aceasta intoxicată, vrăjită de nu știu ce spirit răutăcios, adormită cu nu știu ce narcotice, a uitat nu numai amintirea pe care ar trebui să și-o aducă aminte, și nu numai metoda mnemotehnică de a și-o aminti, ci și obligația de a-și aminti în general, ci și *faptul că* avea ceva a-și aminti; ea a uitat, de fapt, nu numai acel «quid» al amintirii, ci și «quodditatea» ei: transcendența de care s-ar agăța îi este sustrasă. Această inconștiență a întregii conștiințe nu este oare la fel de demonică precum moartea? – O confuzie *a priori* și atât de disperat anterioară tuturor eforturilor depuse pentru a o vindeca, încât chiar aceste eforturi se desfășoară sub semnul confuziei – iată tipul însuși de boală centrală, și prin urmare nevindecabilă. Omul afundat, cu trupul și conștiința, în imanența confuziei, omul înghițit de haosul universal se află cu-adevărat într-o situație tragică, pentru că, o dată cu conștiința haosului el și-a pierdut ultima speranță de puritate, aceea pe care naufragiatul, înainte de a se îneca, o înalță disperat peste valuri; ultimul lucru rămas indemn din chiar ultima puritate și din chiar ultima speranță presupunea ca conștiința să emeargă din imersiunea universală și din submersiunea finală; atâta timp cât conștiința, epavă supremă, plutea peste valuri, omul gata-gata să se înece putea să se agațe de încercarea aceasta ca de un colac providențial pentru salvarea lui... Vai! Conștiința haosului se afundă la rândul ei în haos; însăși arca în care se afla ultima noastră speranță se pierde, cu tot cu trup și bunuri, în Potopul universal: așadar, nu va mai fi nici ziua de mâne, nici viitor în general. Când confuzia generală a înghițit speranța – confuzia, și nu Judecata de apoi, al

cărei foc purificator îi desparte pe cei drepți de păcătoşi – când nimic nu mai pluteşte, nu mai zboară, nu mai stă deasupra şi nici nu mai supraviețuieşte, ființa este pe de-a-ntregul cuprinsă de disperarea ne-gândirii. Kierkegaard credea că boala ucigătoare cea mai disperată dintre toate bolile este când bolnavul nu se crede bolnav, nici măcar nefericit, ci dimpotrivă, perfect sănătos; bolnavul acesta seamănă cu națiunile condamnate la pieire: toată lumea ştie ce le aşteaptă; doar ele nu ştiu şi petrec pline de veselie în ziua catastrofei; şi sunt atât de putrede încât nu au în sânul lor o conştiință care să le strice buna dispoziție, un profet al nenorocirii, un morocănos îngândurat care să le oprească dansul şi să le prezică destinul; pentru că nu mai reacționează, ele ignoră indignarea şi mânia şi revolta! A suferi este un semn relativ bun, dacă a suferi înseamnă cel puțin a simți: conştiința dureroasă a bolii încă mai face legătura bolnavului cu sănătatea, aşa cum grija morții îl leagă de viață; între preafericita inocență a unei purități care nici măcar nu-şi cunoaşte fericirea şi nefericita nepăsare a unei disperări care nici măcar nu-şi cunoaşte tragedia, exista cel puțin loc pentru purgatoriul unei conştiințe îngrijorate, al unei conştiințe vinovate, mereu la jumătatea drumului dintre fericire şi nenorocire, dintre pur şi impur. Confuzia ne privează de acest purgatoriu, ca să ne arunce în infernul conştiinței scufundate.

Spuneam: omul nu este doar victima unei greşeli, ci şi păcălitul dintr-o înşelătorie; Malebranche dejoacă iluziile, dar Pascal acuză puterile «înşelătoare»: într-adevăr, totul se petrece ca şi cum nişte puteri perfide şi rău intenționate s-ar fi coalizat împotriva omului ca să-i joace feste şi să-l facă să se poticnească. Oare aceste manevre neloiale vor fi rezultând dintr-o conspirație? Orbirea celui confuz ni se pare efectul unui blestem supranatural şi suntem tentați să-l acuzăm pe diavol: chiar aici vorbeam despre o uitare diabolică, un cerc infernal... Şi, într-adevăr, confuzia are întotdeauna ceva mai mult sau mai puțin diabolic: Satana nu este, oarecum, ipostaza confuziei absolute? Este adevărat că, în măsura în care Satana ia asupră-şi responsabilitatea răului universal şi o uşurează pe aceea a voinței noastre, în măsura în care impuritatea devine astfel exogenă, regăsim o anumită atitudine de detaşare față de confuzie: de aceea mitul diabolismului ar trebui să ne sugereze ideea unui *a priori* aproape de negândit, care să fie

totodată transcendent şi «*intimior intimo meo*». Nu e nevoie de un duh rău ca să-mi rătăcesc simţurile: zăpăceala e de-ajuns, sau aburii alcoolului, sau pasiunea ce ne orbeşte; dar, chiar în noaptea beţiei, raţiunea încă îşi mai păstrează controlul; chiar în penumbra relei credinţe, o rămăşiţă de conştiinţă încă sinceră murmură în forul ei interior împotriva falsificării; sau tocmai raţiunea flămândă a celorlalţi oameni păstrează controlul în locul meu. Căci nu se întâmplă niciodată ca toţi oamenii, incluzându-mă şi pe mine, să fie loviţi de demenţă în acelaşi timp! Dimpotrivă, pentru a-l deruta pe matematicianul aflat în curs de a aduna 2+2 într-o desăvârşită prezenţă a gândirii faţă de sine însăşi, pentru a-l face să se înşele nu distrăgându-i atenţia, nu trăgându-l de mânecă sau punându-i piedică, ci rătăcindu-l în exerciţiul unei raţiuni pure ce raţionează privitor la axiome şi adevăruri, pentru a provoca nu un *lapsus calami* sau o greşeală materială de adunare, ci o eroare fundamentală privind însuşi principiul adunării, este necesară intervenţia metalogică sau antilogică a Satanei. Se ştie că Descartes sustrage evidenţa lui Gândesc acestei intervenţii: pentru că numai un demon hiperbolic mai necurat sau mai viclean decât Necuratul cel viclean ar putea să-mi anihileze gândirea; numai decreatorul adevărurilor eterne poate transforma certitudinea într-un lapsus continuu! Confuzionismul disperat presupune tocmai acest demon al non-sensului. Şi tot aşa: pentru a deregla mersul acestui orologiu e de-ajuns un drăcuşor în turn, o pisică sau poate un porumbel; pentru a deregla orologiile din *Ora spaniolă* şi aritmetica nebunească din *Copilul şi vrăjile*, a fost de-ajuns un compozitor răutăcios... şi se ştie că metronomul şi cronometrul lui Maurice Ravel nu o iau razna uşor; dar, pentru a deregla mersul tuturor orologiilor din univers, pentru a face ca devenirea ireversibilă să meargă înapoi, trecutul şi viitorul să-şi schimbe locurile, cele ce urmează să fie simultane, iar cele simultane să se urmeze, sincronismul şi cronologia să fie deranjate, amestecate duratele lungi şi scurte, a fi şi a-fi-fost, quodditatea devenirii să fie accelerată sau încetinită, într-un cuvânt, pentru a defecta temporalitatea timpului, este nevoie de diavol. Înşelătorul nu mai este aici cutare sau cutare pungaş, nici puterile înşelătoare din fiecare individ: pentru că, în acest caz, individul n-ar fi păcălit decât de puterile sale înşelate şi ar păstra controlul asupra

sistemului de referință prin puterile-i înşelătoare; aici, înşelătorul este principiul înşelătoriei universale, spiritul ce neagă fără încetare, prințul absurdului, împăratul minciunii. Când un ceas o ia razna sau întârzie, întrebăm la Observatorul național cât e ora canonică, după care se reglează toate orologiile; şi, la fel, când cântarele sau instrumentele noastre de măsură nu funcționează bine, ne luăm după Kilogramul oficial de la Oficiul de Metrologie sau după Metrul-etalon de la Conservatorul de Arte şi Meserii, ca să facem rectificarea compensatoare. Dar când este vorba despre un *a priori* care în mod necesar, supranatural şi preempiric strică orice canonică, rectificările noastre sunt atinse de aceeaşi tară ca şi instrumentele noastre de măsură... Pofteşte de te mai descurcă! În cine să te mai încrezi? Totul e trucat: nu numai aparatul de măsură, ci şi gândirea ce gândeşte măsura; nu numai contorul, ci şi însuşi principiul contorului. Hotărât lucru, suntem dezarmați, iar limbile ceasului au înnebunit. Un trucaj este diabolic dacă însăşi gândirea care ar trebui să constate şi să corecteze trucajul este dereglată. Ceea ce este diabolic, este naufragiul sistemului de referință. Pentru Pascal, jocul nu e corect, iar zarurile sunt măsluite: tot universul trişează; bunăoară, rațiunea şi simțurile se înşeală unele pe altele, într-o adevărată reciprocitate de păcăleli... Încă o clipă şi canonica trucată, metretica înnebunită, criteriologia diabolică ne-ar conduce direct la ipoteza unui demon. Omul scufundat în imanență seamănă cu un somnambul, iar viața lui cu un vis, sau mai degrabă cu un coşmar. Tot Pascal spune: cine ştie dacă viața nu este un vis din care ne vom trezi la moarte?[13] Ca un pacient în stare de sugestie hipnotică, păcălitul care doarme şi crede că e în stare de veghe, se găseşte din cap până-n picioare înăuntrul propriului său vis; îi lipseşte criteriul transcendent ce i-ar permite să deosebească visul de starea de veghe, iluzia de adevăr: cazul lui este acelaşi ca şi cel al zăpăcitului inexplicabil tras pe sfoară de uitarea supărătoare. Totuşi, starea cataleptică se defineşte prin raportare la nişte stări de veghe şi prin raportare la însăşi voința magnetizatorului ce rămâne ca un sistem ferm de referință şi permite controlul asupra viselor: confuzia ar fi un fel de catalepsie coextensivă întregii vieți şi al cărei magnetizator ar fi diavolul. Este cu atât mai puțin suficient să-l comparăm pe cel înşelat de diavol, navigând printre lucruri diavoleşti, cu dementul

închis în universul demenței: pentru că universul delirului contrastează cu un mediu normal care îl încercuiește din toate părțile și circumscrie alienarea în eroarea, irealitatea și anomalia ei; localizarea nebuniei între pereții unui «azil» arată tuturora de ce parte se găsește sănătosul adevăr. Cât despre haos, el dărâmă gardul internării și inundă universul. În această imensă casă de nebuni în care oamenii sunt unii mai nebuni decât alții, în care vântul nebuniei scoate din minți cronometrele și zăpăcește tabla înmulțirii, în care rațiunea conducătoare și conștiința regulatoare nu se mai pot orienta, în acest azil al inconștienței universale și al universalei imanențe, chiar și doctorii ar avea mare nevoie să fie îngrijiți. Cine-l va îngriji pe doctor? Cu siguranță, alienistul este și mai alienat decât bolnavii lui, înfășurat fiind laolaltă cu ei în aceeași alienare cuprinzătoare și prevenitoare. Oare bolnavii vor trebui să-l îngrijească? Ca la Pirandello, orice sistem de referință cade în relativitatea universală și amețeala pune stăpânire pe om. – Diabolismul confuziei vine mai ales din «exponentul» echivocului. Și, de aici, forma antinomică sau dialectică a afirmațiilor lui Pascal: totul e în același timp adevărat sau fals[14], sau, ceea ce revine la același lucru: Pascal, în opoziție cu Descartes, susține evidența simultană a contrariilor. Relativismul se înscrie în fals contra dogmatismului pasionat. «Fiecare lucru este adevărat în parte, fals în parte... Nimic nu este cu totul adevărat.» Nimeni nu se înșeală vreodată pe de-a-ntregul, nici nu are dreptate absolută! Imposibil să formulezi un adevăr, fără ca adevărul contrar că nu-și ceară imediat dreptul lui. Și vom adăuga: imposibil, în ierarhiile de valori, să pui tot binele de o parte și tot răul de alta, cum ar dori simplismul maniheist; imposibil de adunat în aceeași tabără sau de concentrat în aceeași persoană tot ceea ce respectăm; dar valoarea, ca și adevărul, se repartizează cam peste tot și în toate doctrinele. Rațiunea are dreptate împotriva simțurilor, așa cum credea Descartes, dar în mod paradoxal se întâmplă ca senzația să aibă dreptate împotriva rațiunii[15]; de altfel, putem desprinde adevărul din fals și falsul din adevăr; războiul intern izbucnește înăuntrul unei ființe care-și este sieși dușman. Bine spune Pascal cum că ceasornicul rânduiește timpul[16] și că el este deci criteriul univoc al duratei echivoce; dar, în altă parte, Pascal mai spune că nu există reguli, sau mai degrabă că există reguli contradictorii. De fapt,

regulile sunt nenumărate. Dacă ceasul ar merge înainte sau ar fi în urmă, fie uniform, fie chiar neregulat, matematicianul ar putea oricând calcula formula care să regleze această dezordine, pentru a compensa inexactitatea... Vai! Uneori ceasul merge înainte, alteori rămâne în urmă, dar şi uneori, culmea maliției, arată ora exactă. Cum să te mai orientezi? Tare şiret trebuie să fie cel ce va deosebi aici adevărul de minciună! Ar trebui un cifru complex la infinit pentru a corecta abaterile capricioase, imprevizibile, incompensabile ale acestui mecanism, atât de asemănător cu libertatea noastră. Mai general: diavolul este diabolic pentru că uneori spune adevărul; mincinosul nu este un virtuoz al înşelătoriei şi perfidiei decât pentru că nu minte întotdeauna: ca să ne zăpăcească până la capăt, ne dă uneori de pomană câteva mici adevăruri secundare, în aşa fel încât să nu mai ştim în cine să ne încredem... Nimeni nu mai înțelege nimic. Stăpână a greşelii şi a inexactității, spune Pascal despre imaginație, şi cu atât mai şmecheră cu cât nu este aşa tot timpul; pentru că nu e de-ajuns să susții contrariul a ceea ce susține mincinosul ca să ajungi automat la adevăr: ar fi prea simplu! Trebuie să ne resemnăm: diavolul este chiar adesea virtuos când îi trăsneşte! Această bună aparență conformă, care duce ambiguitatea la paroxism şi în care trebuie să recunoaştem confuzia *cu exponent*, nu merită cumva numele de ipocrizie?

Aşa cum bolile, în cazul unei intoxicații, progresează cu o viteză accelerată, tot aşa confuzia se dublează de la sine, se înmulțeşte cu ea însăşi, se îmbată de sine şi creşte ca o avalanşă; este o supralicitare neîncetată, o aucțiune vertiginoasă: Crescendo, Accelerando şi Precipitando conduc în mod normal agravarea unei febre care nu face altceva decât să crească şi să sporească; confuzia, însemnând anarhie şi dezordine, nu se supune altei legi decât aceleia a freneziei pasionale: cel impur se scaldă în propria-i impuritate şi, accelerând pe întrecute procesul deprecierii, nu încetează să îngroaşe terciul în care se afundă. Astfel, rațiunea, fiind imanentă dezordinii, o agravează şi o dublează, în loc să o decanteze: când ființa este în acest fel intoxicată... sau vrăjită, chiar puterile ordinii contribuie la dezordine, din ce în ce mai mult; departe de a începe dozarea şi trierea, ca acel Νοῦς al lui Anaxagoras, departe de a face să apară o complexitate inteligibilă

în sânul complicației, ele duc sabatul la paroxism: leacul se preschimbă-n otravă, iar selecția în confuzie. Nu numai că această confuzie se agravează neîncetat și, ca să spunem așa, se exaltă din propria-i confuzie, ci și (chiar mai general) se schimbă continuu în durată și nu este niciodată aceeași: asemeni acelui ἄπειρον din *Philebos*, care este absolut nedeterminat, insesizabil și fluent, confuzia nu este niciodată confuză în același fel două clipe una după alta; infinitatea haotică a amestecului se mai multiplică și prin variabilitatea sa nesfârșită în dimensiunea unui timp continuu, care nu este o succesiune caleidoscopică de aranjamente ordonate, ci o deformare neîntreruptă a unei dezordini continuu informe și niciodată uniforme. Confuzia însăși este deci confuză și, în această calitate, total nedeterminabilă: departe de a fi univocă cel puțin datorită faptului că e confuză, confuzia este o stare inconsistentă ce curge și nu-i niciodată fixată în însăși confuzia ei. Confuzia în care se împotmolește ființa este la fel de mobilă ca nisipurile mișcătoare, și cu toate că aduce aminte nu de o apă curgătoare, ci mai degrabă de o baltă stătătoare, sentența lui Heraclit i se poate aplica: nu ne scăldăm nicodată de două ori în aceeași cloacă, nu facem două băi una după alta în aceeași baltă. Confuzia nu există niciodată în act, nu este niciodată o proprietate statică, nici un atribut definitiv, nici un caracter ce poate fi atribuit ființei confuze. Noi puneam față în față complexitatea, structura și felul de a fi stabil al compusului cu complicația a cărei caracteristică este să se complice fără încetare tot mai mult, să scape înțelegerii și să ne alunece printre ochiurile plasei; prima, care este un plural finit în stare de echilibru, cealaltă, care e un comparativ nesfârșit. Modificată constant și, în plus, cuprinsă de febra exagerării frenetice, confuzia este o caricatură a complicației. – Și asta nu-i tot. Confuzia, care este intrinsec mobilă, în plus este extrinsec debordantă și copleșitoare: pătează ceea ce o înconjoară, se răspândește ca o pată de ulei, molipsește tot restul; cu alte cuvinte, confuzia nu rămâne în subiectul confuz ca un regim personal al acestui subiect, ci se răspândește în jurul lui. Cel impur nu este impur numai pentru sine, în sensul în care un om roșcat este roșcat (pentru că roșeața nu e molipsitoare): iar cel confuz nu este nici el confuz doar pentru sine. Astfel, conversația cu un spirit confuz este ea însăși tulburătoare; ea face ca ideile să se răstoarne,

să danseze, să se dea peste cap, este înnebunitoare şi nimicitoare; oricine îşi pierde firul gândurilor. După cum cel impur îi face impuri pe ceilalţi, tot aşa cel confuz face ca tot ceea ce atinge el să devină confuz; cel confuz este înainte de toate un profesor de confuzionism şi un agent propagator de confuzie. Cine ştie? Poate că impuritatea însăşi nu este decât această molipsire, actul acesta de a murdări, propagarea aceasta în lanţ; poate că nu există altă impuritate în afară de intenţia de a-i face impuri pe ceilalţi. Cel ce mă face impur, mă face capabil să-i infectez pe alţii. Dar cel ce mă murdăreşte a primit el însuşi puterea aceasta de la altcineva: în acest caz, impuritatea n-ar fi o stare, ci o funcţie, influenţă corupătoare şi transmitere a unui rău impalpabil. Într-adevăr, pesimismul confuzionist admite ceea ce refuza substaţialismul dualist: anume ideea unei impurităţi fără suport şi care se găseşte în întregime în efectul propagator. Să nu ne înşelăm, totuşi: şi libertatea pare să încapă pe de-a-ntregul în eliberare, care este un act, adică în intenţia de a acorda altcuiva chiar această libertate inexistentă; dar libertatea nu-i o molipsire, ea este o iradiere; libertatea este o dilatare generoasă şi un binefăcător dinamism, pentru că libertatea dă ceva aproapelui – pe când impuritatea este o simplă infecţie, ceva ca holera sau scarlatina; cel confuz, ispitit de confuzie, doreşte să-şi comunice scarlatina întregii lumi. Epidemică, dar nu în expansiune, impuritatea confundă persoanele, în loc să le individualizeze; dizolvantă şi negativă, impuritatea duce cu sine puritatea în moarte, tot aşa cum minciuna face să mişune mincinoşii sau cum cel rău stârneşte în jurul lui ura, care e un fel de moarte. – Dacă confuzia este molipsitoare, cauza este în primul rând şi fără îndoială grosolănia pe care omul o are din naştere. Instrumentele de care dispune omul sunt, după spusele lui Pascal, «tocite» în mod natural. Marele metazoar numit Om se află întotdeauna mai mult sau mai puţin în situaţia unui ceasornicar care, pentru a manevra şuruburile minuscule şi arcurile cele mai delicate, n-ar avea decât nişte unelte de fierar: acolo unde ar avea nevoie de pensete fine, de pile ascuţite şi de instrumente de precizie, el nu are decât ciocane grosolane... Ne putem închipui un tăietor de lemne cu mâinile bătătorite croşetând dantelă? Simţuri buimace, o percepţie lipsită de orice fineţe selectivă, pe care calitatea o covârşeşte şi care deosebeşte greu nuanţele, terminaţii nervoase

atenuate – iată, din punct de vedere fizic, marele metazoar cu mâini de tăietor de lemne şi maniere necioplite. Cât despre moral, iată-l: o gândire greoaie, incapabilă să gândească separat ceea ce există separat, o gândire obtuză ce gândeşte mai multe lucruri laolaltă, gândeşte despre unul ceea ce este a celuilalt, înşfacă mai multe idei dintr-o dată sau reuneşte mai multe semnificaţii incompatibile în acelaşi concept, fără să-şi dea seama de contradicţia lor, o imaginaţie care lasă imaginile să se încalce unele peste altele, asociază fără noimă şi cedează în faţa participărilor înşelătoare, în sfârşit, o conştiinţă groasă şi înceată, o conştiinţă tardigradă, ce ratează prezentul pur şi ocazia acută – atât de multă greutate şi poticnire produc în noi şi în jurul nostru toţi idolii amestecului, *quiproquo*-ul şi, după cum se spune în *Theaitetos*, alodoxia, neînţelegerea, paronimia. Omul secretă minciuna ca păianjenul, pânza. Sau, dacă preferăm alte imagini: omul confuz îngroaşă ceaţa care estompează conturul lucrurilor; doar prezenţa unei conştiinţe introduce neclarul şi vagul în lumea corpurilor individualizate. Oare spiritul de fineţe, ideea distinctă, disocierea şi articularea gândurilor sunt neapărat nişte himere inaccesibile?

Universul confuz nu este numai o reprezentare subiectivă a omului orbit de propria lui confuzie: literalmente toţi oamenii sunt cuprinşi de aceeaşi beţie. Pe de altă parte, nu este vorba doar să încurce totul, ci să murdărească: lumea «tulbure» pe care o caută omul este confuză şi impură în acelaşi timp. De aceea, nu e destul să spunem că doar prezenţa celui impur introduce deja dezordinea: trebuie să mai adăugăm şi că acela ce aţâţă la dezordine este un corupător[17]. Este un lucru ştiut, cel impur simte nevoia să murdărească inocenţa de lângă el, este tentat să-l facă să se schimbe pe cel pur, să complice ceea ce e simplu. Sigur, chiar instabilitatea primei purităţi este deja o tentaţie: trebuie să se întâmple tot ce e posibil, iar noi sprijinim actualizarea posibilului, care va grăbi venirea marelui adult complet şi impur. Dar ceea ce ne ispiteşte este o degenerescenţă şi mai puţin o diferenţiere: ce ne ispiteşte nu e speranţa de a deştepta inconştienţa, dându-i toate dimensiunile existenţei conştiente, ci mai degrabă pofta de a tulbura transparenţa şi de a păta candoarea, pofta de a murdări, pofta de a deflora şi macula neprihănirea fără de pată. Şi aşa ceva e diabolic. Mergând până la limită şi ducând la absolut frenezia noastră

confuzionistă, numim Diavol principiul a tot ceea ce tinde în noi să complice inocența, și apoi să strice însăși această complicație, în așa fel încât simplitatea să devină de nerecunoscut; ordinea se regenerează la nesfârșit în pluralul complexității, dar principiul diabolic desface fără încetare ordinea regenerată fără încetare. Oare impuritatea este cea nesfârșită sau puritatea este cea de neînvins?

4. Confuzionismul

În această situație extremă, conștiința confuză își poate căuta salvarea pe două căi opuse. Prima din aceste căi este cea a vindecării prin homeopatie, și ea devine posibilă datorită ambivalenței firești a oricărui confuzionism. Confuzia este într-adevăr atât de ambiguă, încât sentimentele noastre față de ea au ele însele ceva ambiguu. Confuzia este literalmente o tentație, adică o dorință contrariată de oroare, de nu cumva e o fobie, adică o oroare pe care o dorință secretă o face pasională. Impuritatea se deosebește de confuzie prin aversiunea mistică și globală pe care ne-o inspiră: dar, chiar și aici, nu poate fi aversiune fără atracție. Cum altfel să numim această luptă între atracție și repulsie din miezul unui sentiment sfâșiat decât complexă? Amfibolia barocă este deja patentă în raportul contradictoriu al eului cu «Celălalt», și mai cu seamă cu partenerul său feminin: în măsura în care acest «celălalt» îmi este seamăn, cedez în fața vocii sângelui ce mă atrage spre el și reneg în el martorul unui stadiu vechi și inconștient al propriei mele biologii; femeia nu este, ca să spunem așa, pudoarea bărbatului? În măsura în care celălalt nu-mi seamănă, doresc la el ceea ce-mi lipsește, ca Erosul platonician, și-l detest pe străinul întrupat de el. Astfel, dorința inavuabilă de impuritate este ea însăși impură, la fel de impură ca și dorința inavuabilă de puritate: dorința suspectă de impuritate, care este esoterică, se ascunde în nostalgia purității; nostalgia purității, care este exoterică, conține o teribilă și rușinoasă poftă de a pierde puritatea aceasta. Purul și impurul sunt deci și unul și celălalt doriți și urâți totodată; dorința de puritate și dorința de impuritate, oroarea de una și oroarea de cealaltă se asociază în mod bizar în fiecare caz... Trebuie să iubim sau să urâm? În această privință omul nu

este prea hotărât. Tentația nu este ispititoare decât pentru că vocația și nostalgia mă cheamă, dar vocația și nostalgia nu mă cheamă decât pentru că sunt ispitit, în secret. Așadar, haosul este un tabu, iar omul, simțind un resentiment pasional față de acesta, îi poartă pică chiar pentru pofta pe care i-o stârnește! – În fața haosului, el încearcă același fel de amețeală ca și în pragul neantului: atras de gol și reținut pe mal, el gravitează în jurul abisului. Omul are oroare de gol, dar este o oroare delicioasă, o oroare ambivalentă, și el se clatină pe picioare, tras de două forțe contradictorii, așa cum se clatină și imaginația pascaliană pe pasarela ei vertiginoasă. Chiar și aici suntem tentați să-l acuzăm pe diavol, adică pe spiritul neantului și al nediferențierii haotice, pentru că ni se pare că numai el tulbură limpezimea inocenței și încurcă ordinea complexă, complică simplitatea și devastează pluralul cosmic. În ceea ce privește omul, acesta savurează în haosul amorf un fel de prevestire a deliciilor neființei; în confuzia infernală și vârtejul dezmățului, omul simte deliciile propriei sale inconștiențe, propriei sale inexistențe. Și mai întâi gustă din voluptatea întoarcerii în urmă – căci confuzia înseamnă regresie: nu ca purificare, întoarcere la origini, ci retrogradare și, dincolo de cosmosul civilizat, recădere în primitivitate și barbarie; mai mult încă: omul ispitit aspiră la nebuloasa nediferențiată de dinaintea creației. Dar mai ales încearcă rara voluptate de a lepăda orice formă organică, orice structură individuală, și se topește plin de încântare în ceață: eul este acela care fuge de responsabilitatea lui de eu, care preferă să fie nimeni, οὔτις, așa ca subtilul Ulise, decât să fie o persoană, alege să fie un altul, în altă parte sau mai târziu; monada este cea care aspiră să devină din nou impersonală, oarecare și generică, acceptă să fie oricine, oriunde și oricând și se refugiază în nori, în compromisuri tulburi și în aproximații evazive; eludând singularitatea precisă și particulară a ipseității lui, omul caută alibiurile și anonimatul amețitoare promise marelui om de stat care călătorește incognito și se pierde într-o seară în mulțimea de pe Broadway. «Divertismentul», la Pascal, nu ne ajută oare să ne pierdem noi înșine înecându-ne singurătatea în dezordinea ocupațiilor? Cel impur se lasă pradă, cu lașitate, facilităților dezagregării și ale existenței vagi și dispare plin de încântare în străfundurile nopții: așa face un pianist șmecher și necinstit

ce abuzează de pedală ca să acopere pasajele dificile şi să camufleze în pâclă o abilitate aproximativă. Totuşi, această fugă în plin haos are întotdeauna un caracter de panică, adică ambivalent, pentru că ea rezultă dintr-un instinct ce atrage şi dintr-o oroare.

Să înţelegem că a ne lăsa pradă haosului poate să pară un remediu, în mare măsură: bălăcindu-se astfel în extrema confuzie, cel impur crede, fără îndoială, că-şi conjură propria impuritate, ca şi cum ar trebui să atingă adâncimile disperării pentru a converti dialectic impuritatea în contrariul ei. Cine ştie? Poate că amestecul, nociv în doze mijlocii, se va simplifica de la sine, dacă orgia va ajunge la paroxism... În orice caz, cel impur, aşteptând să-i vină salvarea din propria lui complezenţă faţă de confuzie, se angajează el însuşi pe de-a-ntregul în haos, sau cel puţin aşa crede: atunci când limita dezordinii urmează să fie atinsă, se întâmplă ca vindecarea să vină tocmai din excesul de rău, aşa cum uneori graţia iertării vine dintr-o disperare sinceră. Dar tocmai, disperarea aceasta este oare sinceră? Se va întâmpla adesea ca confuzionistul să sporească dinadins confuzia şi, în mod artificial, să supraliciteze; şi aşa cum reaua voinţă mijlocitoare întârzie în mod suspect printre termenii mijlocii, tot aşa reaua credinţă confuzionistă se bălăceşte în confuzie mai mult decât este strict necesar. De astă dată este, deci, vorba despre o confuzie intenţionată; despre o anarhie mai mult sau mai puţin concertată. Dar cum anarhia este în bună parte reală, adesea este dificil să spui cât anume este dezordine obiectivă şi cât prefăcătorie, să determinăm ceea ce e un rău necesar sau natural şi ceea ce e o nenorocire factice sau «dispensabilă»; chiar şi aici, amestecul şi echivocul rămân! Omul nu inventează din nimic dezordinea, ci o exagerează sau o agravează. Totul este morbid, totul este normal... În acest fel, un bolnav poate suferi efectiv şi, în acelaşi timp, poate juca teatru. Dacă, de pildă, sporadismul şi interferenţa normelor, dacă conflictele de valori ar fi pe de-a-ntregul produse de om, ar trebui să acuzăm pur şi simplu machiavelismul făpturii, vinovată că inventează din nimic nişte coliziuni de îndatoriri şi că le transformă în pretexte pentru a se consacra plăcerilor proprii; dacă, dimpotrivă, dezlânarea şi chiasmul valorilor ar fi înscrise pe un fel de cer metaempiric şi ar ţine numai de un Absolut «plural», dezordinea şi răul radical şi absurditatea ar fi lipsite de nuanţe,

după cum ar fi şi fără de leac. Pentru că valorile «se împiedică unele pe altele», spune Pierre Charron[18]. În realitate, poate fi adevărat în acelaşi timp că elementul de dezordine face scandal şi că absurditatea este de esenţă metafizică: desigur, omul nu poate sluji în acelaşi timp mai mulţi stăpâni discordanţi – dar, în mod vizibil, nu-l supără o situaţie ce-i oferă atâtea alibiuri pentru afacerile lui nu tocmai curate... Echivocul îi serveşte drept scuză pentru a eluda nişte îndatoriri întru totul univoce. Valorile se telescopează şi se contrazic? Nu-i nici un bai! încurcăreţul primeşte cu braţele deschise un astfel de chilipir: nu contaţi, deci, prea mult pe un încurcă-lume pentru a împăca termenii incompatibili sau a clarifica diverse cazuri de conştiinţă! Interesul lui este să le facă de nerezolvat. Rolul lui este să pună gaz pe foc, nu să dreagă lucrurile; să sporească gâlceava, nu s-o stingă; să exagereze nedreptatea, nu s-o compenseze. În fond, fiinţa sfâşiată nu cere altceva decât să fie sfâşiată: e încântată de insolubilul antagonism şi rezolvă problema, adică pune de acord exigenţele contradictorii respingându-le fără a da câştig de cauză vreuneia şi sărind cu capul înainte în smârcul fără nume. Ce jubilaţie printre batracienii din mlaştină în ziua când marele moralist virtuos este la rândul lui surprins în flagrant delict de adulter, de vânzare la negru sau de minciună! Slăbiciunile unui om respectat ne fac să ne îndoim de dreptate şi de puritate, în general... Dar dacă, într-adevăr, n-ar exista deloc dreptate? Dacă valorile s-ar distruge unele pe altele? Ideea acestui frumos program are de ce să ne ia minţile. În *Facerea*, prima înşelăciune survine ca un scandal contingent: şarpele, care este oarecum agentul provocator al diavolului, propune omului acea «*dignoscentia boni et mali*». Dar omul se zăpăceşte, încurcă răul cu binele: totuşi, omul, victimă a confuziei, rămâne capabil să subscrie la aceasta sau să o refuze. – Miza supremei confuzii este într-adevăr o miză metafizică: această miză este indiferenţa binelui şi a răului, care este o caricatură a inocenţei; indiferenţa este, după păcat şi dincoace de păcat, ceea ce integritatea originară era dincolo de acesta; posterioară fisiunii vinovate, indiferenţa este ceva ca o indiviziune pe dos, indiviziune nu în simplitate şi transparenţă, ci în haosul noroios, în fuziunea generatoare de confuzie. Deoarece dihotomia păcatului a avut loc, era bună şi antiteza răului şi a binelui: pentru că marea diadă morală salvează

cel puțin ceea ce poate fi salvat, desparte răul de bine printr-un fel de criză sau de cataliză şi astfel ne scuteşte de septicemia morală. Confuzionismul estompează efectul maniheist de contrast sau de relief ce caracterizează optica morală şi astfel face să scadă tensiunea datoriei de a face: oare îndatorirea nu este exaltată de rezistența la tentațiile instinctului şi la facilitățile plăcerii, al căror izvor este trupul? Noaptea ascunde în vălurile ei marea dualitate etică, aşa cum ascunde şi tertipurile îndrăgostiților, uneltirile conspiratorilor şi şiretlicurile de nemărturisit ale spărgătorilor. Disjuncția binelui şi a răului era şarpanta şi coloana vertebrală într-o lume structurată a valorilor: şi iată că orice ierarhie devine difluentă şi flască în ceața propice a confuziei; ca la începutul *Facerii*, nu mai e nimic altceva decât întunericul plutind peste adâncuri, σκότος ἐπάνω τῆβ ἀςύσσου, şi neclarul indiferenței acoperind conturul formelor discontinue. Beznă totală. Cel drept şi cel păcătos amestecați, meritul şi greşeala imposibil de distins, buna şi reaua voință echivoce la nesfârşit, virtutea şi viciul indiferente, categoriile învălmăşite, distincțiile şterse – aşa este lumea aceasta nevertebrată şi fără oase căreia trebuie, în sfârşit, să-i dăm numele de haos. Dacă haosul lui Hesiod, ca amorfism şi acosmism, este o pură negativitate privativă, înțelegem că *intenția* haosului, ea, ar fi o intenție răuvoitoare şi diabolică, puternic pozitivă; dacă haosul însuşi este un neant cviescent şi un vid fără calități, reaua voință a haosului nu încetează să amestece elementele dintr-o ordine fără încetare refăcută şi să întrețină tumultul forțelor incoerente; dacă, în sfârşit, confuzia este neființă, reaua voință a confuziei este o efervescență de dorințe distrugătoare ce dau în clocot.

Aşa este cel ce pescuieşte în ape tulburi, ce ştie atât de bine să agite nămolul şi rămâne el însuşi cât mai mult afară din apă. Iar dacă, din întâmplare, se aruncă în ea, toată omenirea să fie cu el! Toți la scăldat! Toți în balta cu amfibii! Ce scăldătoare frumoasă îi aşteaptă! Nici unul nefiind pur, nimeni nu poate acuza pe nimeni. Ființa tulbure este deci şi element de dezordine, cel ce încurcă lucrurile este şi un încurcă-lume: el încurcă drumuri, cărți, valori, ranguri, limbi, sexe, ierarhii... Satana, duhul amestecului total şi patronul încurcăreților, nu este, oare în superstiții, un încurcă-lume prin excelență? El, grandissimul încurcător, nu

numai că amestecă la nesfârşit elementele din ghiveciul fără nume, ci şi «strică» oamenii între ei: frate cu frate, copii cu părinţi... Îi «strică», adică, literal, le complică relaţiile: căci nişte relaţii de duşmănie, nişte relaţii *stricate* formează o situaţie mai confuză decât relaţiile de prietenie; relaţiei fraterne sau filiale, care este o relaţie simplă, directă şi primară, încurcătura îi substituie o relaţie secundară şi tensionată, o relaţie pasională, o relaţie ambivalentă, de exemplu aceea dintre fraţii duşmani sau ura filială, care este un chiasm de aversiune şi de atracţie cosangvină; ceva opac întunecă transparenţa relaţiei fireşti; gânduri ascunse inavuabile, echivocuri, neînţelegeri fac ca simplitatea uniformă a primei relaţii să se răsucească în jurul ei înseşi. Dacă îmbufnarea este forma cea mai blândă a acestei tensiuni, războiul este gradul ei cel mai acut – războiul, adică limita extremă a certei, războiul, adică marea încurcătură care dezacordează violent pluralul persoanelor ostile şi în acelaşi timp marea «gâlceavă» ce desface nu mai puţin violent întreţeserea confuză a discordiei. Aşa se face că, în această ordine pe dos, beţia neantului este cea mai exaltantă: războiul este marea bacanală ce bruiază distanţele sociale, schimbă lucrurile permise şi cele interzise între ele. – Cel confuz se complace în confuzia orgiacă, cel impur se tăvăleşte voluptuos în apele tulburi ale mlaştinii sale infame. Trebuie să o spunem, evenimentele contemporane au flatat peste măsură această complezenţă; ele au făcut din noi spectatorii mai întâi consternaţi, şi apoi delicios de scandalizaţi, ai alianţelor cele mai cinice şi mai ruşinoase, răsturnărilor celor mai incredibile: dreapta şi stânga fac schimb de frazeologii, rezistenţa faţă de invadator este considerată o crimă, trădarea devine o datorie, echivocul diabolic transformă patrioţii în bandiţi şi pe cei lipsiţi de simţ civic în patrioţi. Acest echivoc nu are nimic în comun cu inversarea etică a primilor şi a ultimilor, adică cu o transvaluare care, fără să încurce ierarhiile morale, pur şi simplu înlocuieşte o ordine printr-o altă odine, printr-o ordine pe dos, la fel de clar articulată ca ordinea pe faţă... Nu! De data aceasta spiritul cel rău al confuziei înghite chiar principiul oricărei disjuncţii morale. Tocmai complezenţa faţă de echivoc găsea în anumite teme din romantismul german o aparenţă de justificare: metafizica nopţii nu atrage, oare, atenţia asupra acelui «Urgrund» abisal şi insondabil din care emerg

categoriile diurne şi unde binele şi răul moţăie într-o stare nediferenţiată? Nu este vorba nici despre transparenta inocenţă, nici despre o simultaneitate dialectică a contrariilor; nu este vorba nici despre puritate, nici despre tensiune nesfârşită, nici despre limpezime, nici despre sinteză (pentru că sinteza poate fi cel puţin soluţia antitezei), ci pur şi simplu despre un amalgam dens şi inform în care făptura se afundă cu plăcere. La începutul unei cărţi celebre, Otto Weininger[19] descoperă faptul, de altfel incontestabil, că masculinul şi femininul nu sunt două categorii bine tranşate, ci pur şi simplu doi poli sau două limite, că tot felul de degradeuri şi de cazuri de tranziţie le leagă, că există trăsături feminine în virilitate şi caracteristici masculine în feminitate, că discontinuitatea este o invenţie a gramaticienilor etc. Dar ghicim uşor ce folos poate trage din aceste constatări complezenţa inavuabilă a contemporanilor noştri faţă de ambiguitatea sexuală, în care ne grăbim să descoperim justificarea a nu ştiu ce androgin originar; metafizica suspectă a hermafroditismului primeşte prin aceasta o confirmare nesperată. Echivocul nu este oare marea cochetărie modernă prin excelenţă?

5. Maximalismul

Extremismul şi violenţa reprezintă, pentru cel impur, două soluţii radical opuse faţă de complezenţă. Numai de nu s-ar întâmpla ca extremele să se atingă! Căci, după cum vom vedea, cele două soluţii sunt la fel de blocate ca şi confuzionismul; sau poate că tocmai cele trei accese de disperare poartă, deja, în ele, remediul. Orice ar fi, confuzionistul încearcă să evadeze pe jos, coborând până în fundul smârcului noroios, pe când extremistul o şterge mai degrabă spre înălţime... În loc să se zbenguiască în baltă, extremistul şi violentul preferă să se zbată. Ameţeală confuzionistă şi frenezie maximalistă, cele două tentaţii îşi corespund! Sau, cu alte imagini: cel impur, închis în cetatea lui asediată şi în complexele-i obsidionale, face o încercare de a ieşi; extremismul este spărtura aceasta aparentă prin zidurile de apărare ce înconjoară finitudinea noastră. Extremismul modernilor este un purism disperat, pe măsura pluralului nenumărat şi inextricabil,

tot aşa cum purismul simplist era un optimism la scara dualităţii: pentru a evada dintr-un amestec infinit, dintr-o complicaţie tragic de iraţională, dintr-o confuzie ce cuprinde toată fiinţa, trebuie să zbori cu aripi de înger; este nevoie de o aventură foarte periculoasă, de o lungă expediţie, de mijloace hiperbolice! Radicalismul este filozofia unei făpturi împotmolite în confuzie şi care încearcă să scape ochind termenii stridenţi, atingând extremitatea imposibil de depăşit şi superlativul peste care nu se trece. Ceaikovski face undeva aluzie la Nemesis, cea care egalizează totul, cea bănuitoare, ce provoacă ἀνάκαμψις sau schimbarea fericirii în nefericire. Maximalismul, negând acest destin, va prelungi în mod imaginar până la extrem un elan oprit la jumătatea drumului. «Magia extremelor», cum se spune astăzi[20], atracţia a tot ce este prim sau ultim, extrem, suprem sau final, tropismul superlativului într-un cuvânt, sunt câteva dintre simptomele cele mai evidente ale modernităţii noastre şi ele îmbracă tot felul de forme bizare, de la furia recordurilor şi de la supralicitarea tehnică până la exagerarea verbală şi la excesele nemiloase ale deducţiei, de la magia progresului până la mania «purităţii» doctrinale, prima fiind generatoare de mişcare şi eforturi nesfârşite, iar ultima principiu de paralizie şi imobilitate: uneori mirajul superlativului străluceşte la orizontul unui comparativ fără sfârşit ce se oferă performanţelor noastre cât vezi cu ochii, alteori acesta ne este propus peşin şi de la bun început de către doctrinarii inflexibili ridicaţi împotriva oricărui «revizionism», împotriva oricărui compromis şi surzi la acele intermedii (μέσα) a căror funcţie dialectică este totuşi amintită în *Philebos* [21]. Şi, ca să vorbim mai întâi doar despre primul maximalism – cel la care maximul se găseşte la capătul unei majorări infinite: omul condamnat la detenţie pe viaţă în impur crede că a găsit o metodă de a părăsi închisoarea unde-l ţine condiţia lui. Tot mai repede, mai departe, mai sus (sau mai jos!)...: mergând mereu în aceeaşi direcţie, vom sfârşi prin a ajunge undeva! De exemplu, în insula aceea din Oceania, unde Gauguin a crezut că găseşte inocenţa, bunătatea, goliciunea primelor timpuri... Omul se apropie cu inima bătându-i de marginea cea mai exterioară şi de extremul finister al oricărui tărâm, tot aşa cum crede că se apropie, în timp, de sfârşitul istoriei – căci (oricine ştie) «ceasul de pe urmă» este aproape[22], şi Judecata de apoi, la fel. Copii, scrie

Sfântul Ioan, ultimul ceas a venit, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. De când oamenii şi profeţii lor tot vestesc apropierea Venirii – ἰδοὺ ἔρχεται, *ecce venit*! – şi iminenţa Împărăţiei, adică de la începuturile lumii, cum se face că Împărăţia încă n-a venit? În fond, poate că tocmai omeneasca noastă demiurgie ne apropie de ea. Jacques Madaule a vorbit cu ardoare[23] despre credinţa aceasta milenaristă în sfârşitul vremurilor, despre speranţa săvârşirii ce face să le bată oamenilor inima mai tare şi mai repede. Cine ştie? Eliberându-se de greutate, cum spun ziarele, smulgându-se gravitaţiei terestre ca să călătorească în spaţiul cosmic, făptura de carne va deveni, poate, un semizeu? Dorinţa lui Icar, utopia aeriană a omului-pasăre sunt aici satisfăcute dincolo de orice himeră! Vai! Omul mărginit îşi închipuie că sparge plafonul mărginirii lui, şi rămâne în mod incurabil în condiţiile *a priori* pe care i le atribuie statutul lui de făptură. Omul, care se pare că a spart deja «zidul» sunetului şi l-a găurit pe cel al atracţiei universale şi care se pregăteşte să mai treacă prin nu ştiu câte ziduri, nu se pricepe să-şi ascundă decepţia: cel ce zdrobeşte ziduri, zdrobeşte şi zidul empiriei,... iar după zid nu-i nimic! Poate că nu era nimic de văzut? Nimic la zenitul verticalei, nimic la extremităţile liniilor orizontale! Aşa cum nu atinge cerul căţărându-se pe vârful Everestului sau înălţându-se până la lună, cel impur nu întâlneşte puritatea mergând la Polul Nord. Luna e de pe-aici, ca şi departamentul Seine-et-Oise. Revenit pe sol după o călătorie cu avionul supersonic, pilotul cel mai rapid din lume se regăseşte tot aşa cum era la plecare: mediocru în toate privinţele, poate invidios, mincinos şi meschin, cu siguranţă lăudăros şi, până la urmă, cât mai puţin supranatural cu putinţă; în fond, un om destul de oarecare, pe care pretinsa lui tangenţă cu hotarul empiriei nu l-a transfigurat cu nimic. Desigur, omul coboară pe lună. Şi ce-i cu asta? Oare este posibil ca nimic să nu urmeze? Nu, destinul lui nu e transformat... În fapt, ce secrete a aflat la hotarul empiriei acest supraom demn de milă? N-a aflat absolut nimic şi nu ştie cu nimic mai mult decât oricare dintre noi; şi, de altfel, hotarul nici nu există; la urma urmei, campionul lumii seamănă cu Er din Pamphylia, care povestea atâtea lucruri sforăitoare despre aşa-zisa lui călătorie în lumea de dincolo şi care nu ştia absolut nimic, pentru că nu fusese niciodată acolo. Mai ales, învingătorul gravitaţiei nu

a transcendat *a priori*-ul prin excelență ce conține și previne condiția umană și îi pecetluiește iremediabil finitudinea: el a rămas înăuntrul morții. Nu devii semizeu smulgându-te din gravitație: ci întrecând invincibilitatea morții. Moartea...: iată cel puțin o extremitate de care nici un extremism nu are ambiția să se apropie, iată un Pol Nord ce nu tentează pe nimeni; stepa înghețată, singurătatea sterilă și arctică ce prevestește bătrânilor apropierea morții nu ne ispitește pe noi. Puristul care a atins o dată această puritate supremă nu se poate întoarce mai apoi ca să facă pe cel înviat din morți, în mijlocul unor gură-cască uimiți. La urma urmei, cele două variante au aceeași valoare: omul care se întoarce din moarte înseamnă că n-a fost niciodată acolo; și recunoaștem că a plecat acolo atunci când nu se mai întoarce. Natura absolut *ulterioară* a unei purități metaempirice este deci confirmată, în același timp pozitiv și negativ, de către ireversibilitatea trecerii. Țărmul transletal este radical inaccesibil și, la fel, puritatea este «de cealaltă parte», pe lumea cealaltă, de cu totul alt ordin: tocmai pe acea lume-de-dincolo neoplatonicienii o numeau 'Ἐκεῖ, pentru că nu este deloc pe acest tărâm, ci acolo, adică sus, nicăieri în lumea aceasta, absentă de peste tot și în altă parte decât peste tot! Astfel, impurul rămâne impur în ciuda gradațiilor frenetice și a creșterilor lui supraacute, după cum finitul rămâne finit în ciuda inflației lui grotești: un crescendo scalar, fiind de natură cantitativă și statistică, nu poate într-adevăr să ne extragă din empirie, nici să ne dea acces la țărmul ulterior, la o cu-totul-altă-ordine a supranaturii, la acea altă lume care este un dincolo-de-lume. Este o chestiune de mutație transfigurantă și de metabolă neașteptată, nu e o chestiune de record! «Nu gustăm nimic pur», spune Montaigne; iar Pascal: nu atingem culmea a nimic, «a ieși din starea de mijloc înseamnă a părăsi omenescul»[24]; niciodată nu atingem nimic extrem sau metaempiric. «Ne aflăm între cele două extremități», spune Baltasar Gracián[25], «și astfel ținem de amândouă. Soarta cunoaște o alternativă, nici totul n-ar putea fi fericire, nici totul nefericire.». Această «alternativă» nu este soarta *făpturii creatoare*? În intervalul dintre infinit și neant în care suntem cantonați, începutul și sfârșitul, alfa și omega, nu sunt primul și ultimul decât în mod relativ; sau, în cazul timpului cu aspect de interval, interregn și interludiu care este cel al istoiei

noastre: sfârşitul nu este niciodată terminal şi începutul niciodată iniţial decât în mod provizoriu şi până la noi ordine; nimic nu e terminat vreodată, nimic nu e ultim sau prim, ci totul este mai degrabă penultim sau secund, «înainte-de-ultimul» sau «după-primul», de exemplu în sensul că iniţiativele noastre sunt deja imitaţie şi iteraţie, că orice «adio» încă mai este un «la revedere»; creaţia şi concluzia devin simple jaloane sau releuri, etape intermediare într-o perpetuă continuare a intervalului; copleşite de repetiţia începutului şi de procrastinaţia sfârşitului, adică de amânarea continuă a lui niciodată-mai, noutatea incoativă şi terminarea solemnă intră în fuziune în fluxul devenirii. Întâietatea şi ultimitatea, care ar fi nişte superlative, se transformă într-o prioritate şi o posterioritate relative, şi una şi cealaltă acoperite, înglobate, anticipate de un *a priori* imemorial şi înlănţuite într-o succesiune nedefinită; această anticipare imemorială fiind pentru noi o eternă preexistenţă, nu lasă loc în imanenţă decât pentru nişte noutăţi pregătite dinainte şi ne fură, fără drept de apel, puritatea începutului. Astfel, expediţiile spre Nordul îndepărtat sau spre Sudul îndepărtat sunt tipul însuşi al falsului miracol, generator de speranţe magice şi de decepţii; iar acela ce pretinde că prin această taumaturgie ajunge în Sudul sau în Nordul îndepărtat al propriului său mister este el însuşi un şarlatan! Omul trage de lanţ, dar în loc să-l rupă, îl lungeşte: angelismul la care pretinde este o impostură, puritatea boreală pe care şi-o atribuie este o puritate amăgitoare şi fals escatologică. De fapt, aceste evadări din empirie rămân ele însele nişte evadări empirice, iar dezrădăcinarea pe care le-o datorăm nu ne schimbă cu nimic destinul. Broasca inflaţionistă, ce vrea să se umfle cât un mamut, devine pur şi simplu o broască monstruoasă, dar ea aşteaptă în zadar metamorfoza feerică ce ar putea-o scoate din mediocra ei condiţie de batracian: dimpotrivă, ea zace mai mult ca oricând în broscăria originară. În fond, extremismul, alunecând de la sensul figurat la sensul propriu, este păcălit de propriile-i metafore spaţiale. Pascal a fost cel dintâi care a favorizat această proiecţie, această transpunere a purităţii în spaţiu, pentru că-şi reprezenta omul ca pe un amestec de suflet şi trup şi ca pe un locuitor al zonei mediane totodată; deoarece este o natură amestecată, amfibia este şi o fiinţă intermediară cu domiciliul obligatoriu în zona mijlocie dintre microfizic şi macrofizic.

E adevărat că omul pascalian oscilează dialectic şi printr-un fel de mişcare de pendul de la o stare contradictorie la alte, în loc să aibă un domiciliu static în intervalul dintre cele două extreme, adică între Nimic şi Tot... Nu este mai puţin adevărat că prepoziţia Între localizează impurul şi, prin urmare, pare să atribuie impuritatea intermediarităţii, ca şi cum modul de a fi moral ar putea fi influenţat de poziţia în spaţiu: fiinţa intermediară între două lumi este şi mijlocitoare, adică face parte din cele două lumi, are un picior în fiecare lume. De ce să ne mirăm dacă cel care a ajuns în empireu sau respiră aerul pur al culmilor este el însuşi purificat? Pentru că altitudinea este purificatoare. Şi invers, cel ce locuieşte în zona temperată este el însuşi, dacă nu un temperament concret, cel puţin un amestec compozit. Dar cineva se poate afla la jumătatea drumului dintre extreme şi să nu fie nici una, nici cealaltă, sau să fie când una, când cealaltă, alternativ. În aceste două cazuri, unde e amestecul? Se întâmplă ca fiinţa mijlocie să fie calitativ simplă, simplă cu o simplitate specifică şi *sui generis*. Într-un cuvânt, cel extrem poate fi impur, după cum cel mediocru poate fi pur, iar «*via media*» nu este în mod necesar calea spre confuzie. Justa cale de mijloc nu este, oare, la Aristotel, un fel de culminare virtuoasă? – Hiperbola este şi mai senzaţională atunci când extremismul dogmatic pretinde să se instaleze de la bun început în absolut, să atingă punctul maxim fără progresul vreunei majorări, să se înalţe la *summum* fără efortul gradat al unei ascensiuni. Tocmai acest pas «napoleonian», acest salt eroic vor să-l facă astăzi maximaliştii artei contemporane, Atonalişti sau abstracţionişti, când, trecând brusc *la limită*, o rup radical cu tonalitatea, unii, cu figurativismul, ceilalţi; «nu poţi fi mai abstract decât Abstractul», remarcă cu umor pictorul Charles Lapicque[26], care îşi bate joc, subtil, de superlativul de netrecut. Căci maximalistul nu cunoaşte decât un grad: apogeul; şi numai o alternativă, o disjuncţie, un ultimatum: maximalism sau artă reacţionară; legea intransigentă a lui totul-sau-nimic, valabilă numai pentru imperativul categoric sau pentru exigenţa dezinteresului, este aplicată în mod metaforic esteticii şi formelor date actualmente. Şi mai ales fără concesii şi jumătăţi de măsură! Din moment ce s-a atins culmea purităţii, din moment ce venirea artei absolute pe pământ este o realitate, istoria s-a terminat: ca în

Apocalipsă, timpul n-are cum merge mai departe, χρόνος οὐκέτι ἔσται[27]... Artă absolută, armă absolută! Fără îndoială, timpul s-a împlinit şi escatologia a ajuns la prezent. Aşa se face că nudismul, care este, ca şi purismul, un fel de specialitate profesională, ajunge dintr-o dată la nuditatea superlativă: căci dincolo de puritatea aceasta gimnică nu se află nimic, şi nimeni nu se poate dezbrăca de pielea lui. Ce altceva ar mai deveni devenirea, dacă această devenire a actualizat suprema, extrema, ultima posibilitate de eliberare umană? Acel *Din ce în ce mai mult* nedefinit, ce accelerează progresele tehnice, este aici oprit în mod subit şi definitiv: din acest punct de vedere, pictura are mai puţine şanse decât aviaţia şi cursa înarmărilor! Futuriţia este congelată, pentru că nu mai subzistă nimic potenţial, pentru că totul este actualizat la perfecţie: astăzi, marasmul; mâine, poate, disperarea; în toate cazurile, impasul. Ce înnoiri, ce viitor mai putem spera când ne-am plasat dintr-o dată (sau am crezut că ne plasăm) în vârful extrem al extremei avangarde a oricărei modernităţi? În mod clar, istoria muzicii se termină cu Schönberg. În mod clar, impresionismul, fovismul şi cubismul nu aveau alt scop decât să ajungă, la capătul unui crescendo linear, la arta escatologică a contemporanilor noştri. De aici şi aspectul ciudat de fascinant, de subjugant, de seducător al acestei modernităţi maximaliste; nimeni nu se poate gândi să facă mai bine, nici să meargă mai departe de acest finister al dodecafonismului. Într-adevăr, când atâta îndrăzneală devine cronică, ea riscă să se transforme în timiditate conformistă; dar este un conformism de-a-ndoaselea. Ai noştri puri de astăzi sunt adesea nişte purişti, adică nişte profesionişti ai purităţii, şi chiar nişte puritani, lucru pe care-l recunoaştem uneori după complexele lor de austeritate şi după pasiunea lor antihedonistă; aşa cum nomadismul este o domiciliere în vagabodaj, extremismul, în cazul sedentarilor avangardei noastre, este o domiciliere sistematică în extremă, o formă foarte burgheză de angelism: închipuiţi-vă un burghez cu aripi sau un rentier angelic ce ar trăi din renta de la maximul lui definitiv. Atunci când marile descoperiri au fost făcute, când marile cutezanţe au fost deja îndrăznite, aşa cum a fost cazul cu un Milhaud sau un Picasso, când nici un principiu nu mai intră în joc, ce altceva poate fi supralicitarea modernă decât

un record cantitativ în care plictiseala, decadența, conștiința blazată se exprimă deja?

6. Violența

Fie că se plasează dintr-o dată la extremitate (și prin aceasta procesul purificator este, la fel de repede, terminat și început), fie că progresează indefinit spre extremitatea aceasta, în ambele cazuri extremismul vizează un punct, un scop, o direcție. Cât despre violență, ea nu merge undeva anume, ci face explozie, adică se sparge în toate direcțiile deodată; și chiar atunci când pare orientată, treaba ei și numai a ei este să înfrângă rezistențe mai mult decât să meargă undeva. Fie că se opune legii Rațiunii, blândeții Iubirii sau spontaneității Naturii, fie că înseamnă nedreptate, brutalitate sau constrângere în mișcare, violența implică mai întâi violul, adică ideea de penetrare brutală: incapabilă să formuleze legea amestecului, i se pare mai expeditiv să pătrundă în compus prin efracție, să intre violent, forțând ușa. Dar violul, impuls lipsit de «sens», nu este o mișcare cu adevărat orientată sau îndreptată spre ceva. Violare a domiciliului, viol al corpului, profanare a vieții private – în mod paradoxal, toate aceste constrângeri au ca trăsătură comună intenția lor umană. O furtună, erupția unui vulcan, o inundație, un cutremur de pământ sunt niște catastrofe brutale și nu niște violențe: pentru că natura (cu excepția alegoriilor noastre mitologice) este oarbă și lipsită de intenție; dar războiul ce violează frontiere, cămine și femei, războiul ce implică invazia și agresiunea orientată, războiul ce forțează barajele, este un lanț de violențe. Măcar asupra unui punct Joseph de Maistre, Proudhon și Louis Veuillot sunt de acord[28]: războiul este un mister divin, iar sângele pe care-l varsă potolește pe pământ nelegiuirea oamenilor. Însăși roșeața sângelui pe care un cuțit ucigaș trecând prin carne îl face să țâșnească, această roșeață oare nu este un fel de revelație a unui adevăr crud, pudic ascuns de sănătate și de blândețea unei civilizații pacifice? Așadar, pentru cel impur pradă violenței, Celălalt este obstacolul ce trebuie suprimat: departe de a se lăsa absorbit de un travaliu de purificare reflexivă, cel violent se îndârjește împotriva Celuilalt;

extravertire extatică a întregii ființe, mânia aceasta se năpustește cu capul în jos, ca taurul și ca bruta: ὡς θηρίον, ca un animal de pradă, spune Socrate cel drept despre Thrasymachos. Violența este contrariul reculegerii. – Violența nu este numai pătrunzătoare, ea este și centrifugă și dispersată. Într-adevăr, haosul, pentru care ea este și consecință și așa-zis remediu, s-ar putea defini ca imposibilul-necesar: dar nu acel imposibil-necesar în doi ce caracterizează într-o viziune tragică statutul contradictoriu al amfibiei, ci necesara imposibilitate a unei confuzii în care toate elementele își repugnă unul altuia și totuși nu pot exista decât împreună; confuzia este în același timp insuportabilă și durabilă, absurdă și cronică, insolubilă și indisolubilă, scandalos de viabilă! Asta înseamnă că incoerența haosului este ea însăși incoerentă: această incoerență la pătrat, această incoerență infinită este atât de anarhică, anomică și alogică încât ea învăluie coeziunea în mod contradictoriu. Dacă simbioza ar fi imposibilă fără a fi necesară, situația ar fi încordată, dar cel puțin perfect clară; elementele aflate în conflict n-ar trebui decât să se despartă și în curând n-ar mai fi vorba de discordanță, nici de discrepanță, nici de disonanță; este cazul coabitărilor imposibile, la care soluția e, ca să spunem așa, gata găsită. Dar când despărțirea nu e mai puțin imposibilă decât coexistența, războiul se lungește la nesfârșit: război în afara granițelor și război civil totodată, război al tuturor împotriva tuturor și împotriva fiecăruia, război al fiecăruia împotriva fiecăruia și a tuturor, război în care oricine luptă cu oricine; amestecul este certat cu sine până în cele mai mici elemente, iar războiul, perenizând starea de violență, continuând în durată o tensiune acută, explozivă, insuportabilă care e făcută ca să fie instantanee, transformând în sfârșit criza în diateză, războiul produce o lume a disperării destul de asemănătoare cu infernul. Această încâlceală de reciprocități fără nici o regulă explică caracterul dezordonat și costisitor al violenței. Violența nu este, așa ca forța, o energie concentrată și intensivă, aplicată în punctul precis unde trebuie să dezvolte maximum de eficiență și să producă schimbările cele mai constructive; forța nu poate fi separată nici de munca eficace, nici de randament, și se poate întâmpla ca ea să fie o simplă violență canalizată și dirijată, o violență controlată, încetinită, temperată de moderatori artificiali și de reglări ingenioase:

violențele naturii devin «forțele» naturii dacă omul le *forțează*, prin constrângere sau prin viclenie, să lucreze pentru pace, pentru sănătate și pentru viață; de aici, rolul pe care acest principiu de unitate metafizică îl joacă în psihologia lui Maine de Biran sau în monadologia lui Leibniz; se întâmplă ca ideea, fiind pozitivitatea însăși, să fie o idee-forță, dar nu se întâmplă niciodată ca ideea să fie violentă. Dinamismul leibnizian nu este oare un «irenism», adică o filozofie a armoniei și a păcii? Forța este o violență ghidată și domesticită, dar violența este, ca și ciclonul, pierdere de forță și risipă oarbă, dezordine devastatoare, agitație titanică și, pe cât de barbară, pe atât de destrăbălată, o gesticulație fără finalitate. Forța propulsează acțiunea, care este economică și adaptată, însă violența delapidează agitațiile nebunești, care sunt acțiune în delir; are ceva de orgie în ea; la fel ca emoția mâniei, bate din picioare și se zbate și se irosește pe degeaba... Mult zgomot pentru nimic! Dat fiind că, într-adevăr, bețivul se dedă la violențe mai mult decât își desfășoară forțele, am putea numi violența o forță beată, o beție a forței în absența oricărei rațiuni. Este într-adevăr, în sensul dat de Platon, domeniul indeterminabil al lui ἄπειρον: demența complezentă! Spre deosebire de linia dreaptă a forței, violența (în ciuda caracterului ei intențional) este toată o mărunțire, o risipire, o explozie: nu iradiere luminoasă, ci erupție vulcanică; nu desfășurare organică a unității în pluralitate, ci explozie devastatoare. Violența sparge formele; geamurile și porțelanurile zboară în cioburi, din farfurii se-alege praful; asemeni unui om beat de mânie, furioasa sfâșie, rupe în bucăți și dezmembrează și calcă în picioare ca o turbată[29]; frumosul rezultat al violenței sunt «*membra disjecta*», miile de bucăți, ca în acea *Guernica* atroce a lui Picasso: peste tot resturi, trupuri dezmembrate, frumusețea spartă în bucăți! În ultimele pânze ale lui Van Gogh, tocmai violența dă naștere vârtejurilor de amețeală și de nebunie: înspăimântat de răutăcioasele flori, de lianele furioase și de soarele morții, omul cuprins de nebunie se tot învârte pe marginea neantului unde va cădea. Dar violența mai are și alte efecte, mai caracteristice poate: ea preferă ceea ce este discontinuu continuului și sfărâmă liniile fără milă, tăindu-le în forma dinților unui fierăstrău sau intercalându-le cu unghiuri amenințătoare și urme de mușcături furioase; este corozivă ca vitriolul și agresivă

ca frunza de urzică; ea suceşte curbele graţioase şi flexibile, strâmbă arabescul suplu al trupului de femeie şi preschimbă în rânjet rictusul plin de unghiuri, în loc să-l facă zâmbet; la Picasso, faţa se ariceşte în ascuţişuri răutăcioase şi înţepătoare. Strigătele furibunde ce sfâşie astăzi atât de brutal o muzică altădată închinată divinului pianissimo al lui Debussy, nuanţei impresioniste, semi-tentei şi penumbrei lui Fauré, strigătele acestea nu sunt oare manifestările violenţei percutante, ca nişte deflagraţii puse parcă la cale de terorismul muzical al contemporanilor noştri? «Allegro Barbaro», Sonata Barbară, cu vociferările şi maşinile lor infernale, întrerup confidenţele spuse în şoaptă «în umbra făcută de ramuri înalte». Aşa este, în *Orpheus* de Stravinski, Orfeu sfâşiat de Bacante; aşa este, în *Chout* de Prokofiev, biciul ce pedepseşte, loveşte şi lacerează. După cum fovismul făcea să urle culorile brutalizând semi-tenta şi dădea lovitura de graţie vagului impresionist, tot aşa nota falsă, agresivă şi neîmpăcată, disonanţa sfâşietoare, necicatrizată, necusută succed disonanţei ce se topea, iar muzica se umple de asperităţi brutale şi de spini veninoşi.

7. Neputincioasă; ambivalentă; falsă soluţie

Este violenţa purificatoare? Să demonstrăm că acest pseudo-catharsis este lamentabil de neputincios, că este de altfel ambivalent şi că este, în sfârşit, tipul însuşi de falsă soluţie. Nu este întotdeauna uşor să distingem între Forţă şi Violenţă, dar e uşor în toate cazurile să distingem putinţa de neputinţă. Or, forţa este esenţialmente putinţă, pentru că este putere: oare δύναμις şi δύνασθαι nu au aceeaşi rădăcină? Forţa implică nu numai virtualitatea, care înseamnă posibilitatea unui anume viitor, ci şi potenţialitatea, care înseamnă puterea de a face ca acel viitor să se întâmple, de a-l face prezent. Forţa, care se află la jumătatea drumului dintre drept şi violenţă, care este violenţă prin raportare la drept, dar este drept prin raportare la violenţă, care este *principiu* fără a recunoaşte o *lege* preexistentă, forţa care vrea să forţeze, dar nu să violeze, este capabilă *a fortiori* să întemeieze dreptul, să stabilească normele, să creeze valoarea şi idealul; pentru că în convulsii se zămisleşte noua ordine. Bineînţeles,

forța nu *este*, deoarece ea e curgătoare și proteică și într-o devenire neîntreruptă: ea nu este dar, cel puțin, face să fie; ea devine și face să devină; intermediară între ființă și neființă, ea nu e nici ceea ce este, nici ceea ce nu este: într-un cuvânt, ea *face*. Așa se face că forța intensivă, în dinamism, este o forță de extensie: *a fortiori*, forța este forță pentru că se extinde; promisiune de extindere și capacitate pozitivă de existență extinsă, «*vis intensiva*», care chiar prin acest fapt este «*vis extensionis*», poate fi deci considerată drept un principiu instaurator și fondator: așa este, pentru țesătoare, ideea fecundă din care nasc țesătura și pânza. În cazul violenței, dimpotrivă, nu sesizăm această trecere de la intenție la lucrul extins, care, în caz că este continuă și că *punerea* nu se schimbă prin prăbușire în de-punere, va fi mereu indicele unui Plus. Fără «ostentație», declară Baltasar Gracián, orice perfecțiune s-ar găsi într-o stare violentă[30]: întruparea și «parada» descarcă oarecum tensiunea ființei invizibile. Or, trecerea violentă de la *In* la *Ex* nu înseamnă nici extindere, nici exhibiție, ci explozie. Violența este la fel de *inexistentă* ca și forța: dar forța este o aproape-ființare ce face să fie, iar violența este o mai-puțin-ființare ce desface ființa, ce nu lasă ființa să fie și o împiedică, dimpotrivă, să existe; ea nu conferă nimicului ființă, tocmai pentru că distruge ființa deja existentă. Forma bine structurată îi stârnește absurda mânie! Așadar, în loc ca forța, tetică în acest caz, adică pozitivă, să afirme ființarea și modurile de a fi ale acestei ființări, violența negativă o suprimă pe una și le devastează pe celelalte. Forța fecundă excită, neliniștește, însuflețește ceea ce desface; dimpotrivă, acolo pe unde a trecut uraganul violenței nu mai rămân decât ruine și dărâmături; cadavrele nu mai au decât un rictus strâmb, râs înțepenit într-o mască. Fără îndoială că *Bia* nu se opune lui Δύναμις – sau, ceea ce înseamnă același lucru: nimic nu este mai puțin «dinamic» decât pasiunea distrugătoare: fără să fie statică din această cauză, irupția brutală a omului violent în existența altcuiva se află la polul opus oricărei vehemențe, oricărui elan creator. Forța este fondatoare de viitor, de aceea exercitarea ei este legată de bucurie; dar dureroasa violență, încordată spre neant, are mai multe raporturi cu trecutul decât cu viitorul și de aceea are întotdeauna o latură disperată: nici o altă perspectivă sau alt orizont decât neființa. Forța, atunci când nu e creatoare, e cel puțin

transformatoare: când nu afirmă ființa, ea transformă formele, garantând prin aceasta că ființa va avea cel puțin o urmare şi că este asigurată continuarea a ceva; adevăratul dinamism revoluționar mobilizează şi reînnoieşte formele pentru ca viața să supra-viețuiască, dar falsul dinamism anihilează steril ființa. Forța şi violența, împreună, distrug frumusețea care este formă împlinită, formă prin excelență, *forma formosa*; însă forța se întoarce la *inform*, pe când violența produce numai *diform*. Or, ce altceva este informul decât laboratorul nocturn al formelor şi principiul fecund, originar, matern al tuturor determinărilor plastice? Ca şi Amorful primordial din teologia negativă, ce înseamnă putință şi posibilitate a tuturor ființelor, informul este un început şi o făgăduință; informul, ca şi inocența, este un fel de vestire. Între inform şi diform distanța e aceeaşi ca între nedeterminarea-de-dincolo şi nedeterminarea-de-dincoace, între urâțenia antecedentă şi urâțenia consecventă: una este, ca şi la Socrate, o urâțenie nediferențiată anterioară disjuncției dintre frumos şi urât, dintre râs şi lacrimi, comic şi tragic, plăcere şi durere; cealaltă e un monstru născut din formă, o hidoşenie zămislită de supliciul formei, un rictus care e unirea contra naturii dintre durere şi râs. Aşa cum sunt două urâțenii, o urâțenie energetică sau fondatoare, făgăduință şi izvor de frumusețe, şi o urâțenie groaznică, tot aşa sunt două forme de haos, una fiind vacarm al improvizării şi rumoare a presentimentelor, cealaltă fiind neantul morții. Iar una este departe de cealaltă tot atât cât monştrii lui Picasso şi ființele jalnice ale lui Soutine sunt departe de urâțenia negativă, pe cât disonanța genială este departe de disonanța violentă, pe cât *Le sacre du printemps* este departe de *Elektra*. Formidabilul pumn pe care muzica l-a încasat, în 1913, direct în față, instaura o ordine şi o frumusețe nouă, o stranie frumusețe vestită de semnele bune ale primăverii şi de consacrarea reînnoirii. Oare primăvara nu este începutul însuşi, înainte-mergătoarea timpului ce va să vină? Percuția barbară a lui Stravinski, puternica ritmică a lui Prokofiev[31], energia cu totul vernală[32] a lui Milhaud, dinamismul lui Bartňk, sunt formele cele mai geniale ale unei pozitivități creatoare ce exclude orice violență absurdă. *Le sacre...* era o mutație bruscă, irațională, revoluționară care, *făcând epocă*, instituia în mod scandalos noua ordine. Față de această pozitivitate, cele două ore

de isterie, de scene de menaj şi de urlete de ură numite *Elektra* sunt mai degrabă o demonstraţie de neputinţă. Starea de transă nu ascunde cumva o debilitate funciară? N-ar fi exagerat să definim violenţa: o forţă slabă. Forţa este cea care se opune slăbiciunii: cât despre violenţă, aceasta se opune mai degrabă blândeţii; violenţa se opune atât de puţin slăbiciunii încât adesea slăbiciunea nu are alt simptom decât violenţa însăşi; slabă şi brutală, dar brutală tocmai pentru că este slabă – aşa arată această violenţă nesigură, neliniştită, nervoasă şi, înainte de toate, lipsită de certitudine. Da, tocmai această slabă violenţă a unei conştiinţe vinovate este nimicită de forţa blândă pe câmpiile catalaunice: în *Bătălia Hunilor*, Liszt nu ne face oare să auzim glasul puternic al orgii ce acoperă puţin câte puţin strigătele barbarilor? – Violenţa este ineficace, şi asta din multe cauze. Dacă forţa este fondatoare şi regeneratoare, aceasta se datorează faptului că, asemeni libertăţii, ea e în acelaşi timp imanentă şi transcendentă amestecului regenerat: prioritate, transcendenţă, autoritate prevenitoare – ea întruneşte toate condiţiile ce fac un remediu drastic şi o purgaţie eficace. Cât despre violenţă, ea este imanentă confuziei pe care pretinde că o purifică şi e esenţialmente nedreaptă, prin aceasta, şi părtinitoare, şi împătimită: oare neutralitatea nu este vocaţia dreptăţii, acest «metru inviolabil», cum spune Proudhon?[33] Este contradictoriu să *faci parte* şi să pretinzi în acelaşi timp că *departajezi*. Vai! Violenţa face parte din amestec: contemporană cu dezordinea şi chiar urmând acesteia, făptură a dezordinii, fiică a unei dezordini a cărei expresie este ea însăşi, cum ar vindeca-o ea? Pentru aşa ceva îi lipseşte anterioritatea şi luciditatea. Violenţa pseudo-revoluţionară, ca şi extremismul specios, reprezintă expresia cea mai aleasă a acestei ordini burgheze pe care se face că o sabordează: teroriştii muzicii şi ai picturii nu formează, oare, adevărata republică a aparenţei şi a imitaţiei? Ştrengarii străluciţi din Atena, cărora Socrate le opune regula de aur a dreptăţii, s-au născut cu toţii sub semnul confuziei şi sunt cel mai frumos ornament al ei. Violenţa seamănă cu un călător care ar împinge peretele cabinei ca să accelereze mersul vaporului: mişcările sale nu sunt absolute şi, în consecinţă, eficace decât în interiorul mişcării generale a vaporului în care este antrenat, şi relativ la celelalte obiecte de pe vapor; pentru a influenţa în mod tranzitiv viteza, îi

lipsesc punctele de sprijin exterioare, iar efortul lui este iluzoriu. La fel de iluzoriu este şi efortul unui om supus ispitei, ce dă din picioare şi se încordează ca să reziste când tocmai a cedat... Cu neputinţă să ieşi din lumea asta ca să intri din nou mai apoi, importând din afară ordinea şi puritatea de care are ea nevoie; această imanenţă o numeam disperare pentru că este fără ieşire şi nu duce la nimic: totul se petrece în interior, la bordul vasului-fantomă pe care se agită cei violenţi. Interior fatalităţii generale pe care crede că o combate, cel violent se scufundă o dată cu ceilalţi, pe aceeaşi corabie ca şi ceilalţi, şi în acelaşi naufragiu. Deşertăciune a deşertăciunilor! Cel violent, care crede că dă năvală în compus din afară, că-l invadează intrând pe poartă, θύραθεν, ca să-l regenereze, este frate în nenorocire cu fiinţele pe care le violează şi este demn de aceeaşi milă. Rugaţi-vă pentru el, ca şi pentru victimele lui! Spuneam deja despre confuzie: toată lumea înăuntru! toată lumea, începând cu salvatorul... Vai, salvatorul ar avea şi el nevoie să fie salvat! «Forţa slabă» nu are aşadar decât aspectul exterior al forţei. Şi nu numai că violenţa ce pretinde că ne purifică este ea însăşi impură, dar, în plus, este mult mai impură decât toate lucrurile impure. Tinerii violenţi de care-şi bate joc Platon, şi Callicles, şi Thrasymachos, laolaltă cu toate obrăznicăturile dinamice care-i înconjoară, sunt ei înşişi elementul cel mai confuz al confuziei: crema dezordinii! Şi nu numai că violenţa este mai impură decât impuritatea, dar, în plus, ea duce impuritatea la culme, este demna ei încoronare: printr-un fenomen de accelerare şi de intoxicare caracteristic oricărui confuzionism ca şi oricărei stări febrile, violenţa, fiică a impurităţii, confirmă, dublează şi agravează cu patimă impuritatea aceasta pe care pretindea că o vindecă: violenţa se află în aceeaşi situaţie ca un om ameninţat să se scufunde într-o mlaştină: cu cât se agită mai mult, cu atât se afundă. După ce a trecut demonstraţia de putere, după ce s-au risipit aburii beţiei şi îmbătătoarea furie s-a stins, răzvrătitul treaz vede acum că e tot în mlaştină, la fel de impur şi mai mediocru, mai prăpădit ca oricând; complicaţiile (dacă este adevărat că au fost vreodată rezolvate) se formează din nou după izbucnire, aşa cum un abces se formează din nou când n-a fost bine stors. Ce amare sunt zilele de după o exaltare de mânie, ce efemeră şi decepţionantă euforia înşelătoare datorată unui scandal! Când se

termină sfânta furie, ca şi atunci când se termină extazul erotic sau transa alcoolică, omul dezbătat se trezeşte istovit, decepţionat, golit şi câteodată îi poartă pică acestui paradis artificial al nefericitei violenţe. *Triste animal post furorem!* Ca şi mânia cu care se îmbată, ea nu are decât aparenţele superficiale ale vitalităţii. De unde să-i vină atâtea resurse? Ce miracol i le-ar crea? După furtuna de-o clipă care a făcut să explodeze dintr-o dată cadrele sociale, a măturat în brusca vijelie ierarhiile şi convenienţele, a întors cu susul în jos convenţii şi oprelişti, iată că Veto-urile şi Imperativele atotputernice se reconstituie: eliberarea exaltantă, a cărei iluzie ne este procurată de anarhie, nu va fi fost decât o beţie fără viitor. Violenţa înseamnă eşec: această forţă magică, ce trebuia să ne purifice, dă faliment şi ne lasă şi mai jos decât înainte, epuiaţi şi dezarmaţi. – Putem oare preciza mai mult formele acestei neputinţe? Violenţa nu este supranaturală, după cum un om mânios nu este omnipotent; beţia pe care o datorăm furiei nu ne face mai capabili să mergem pe nori sau să sărim peste munţi, nici să transcendem fatalitatea gravitaţiei: beţia distrugerilor nu-l face pe cel furios în stare de a reversa ce e ireversibil. Violenţa care sfâşie compusul în bucăţi încearcă, poate, să ajungă la ceva simplu şi pur. Vai! Spargerea farfuriilor la care se dedă ea şi lacerarea şi dislocarea furioasă nu sunt deloc o îmbucătăţire utilitară şi cu atât mai puţin o analiză raţională a complexelor: nu este vorba de a descompune un compus urmărind articulaţiile naturale ale elementelor lui (διατέμνειν κατ' ἄρθρα)[34], căci o astfel de analiză precede în mod obişnuit fie cunoaşterea în general, fie recompensele dreptăţii; violenţa aminteşte mai degrabă, ca să folosim limbajul din *Phaidros*, de cuţitul mare şi grosolan al hingherului: descompunerea violentă nu este o analiză fină, ci o decupare aproximativă ce urmăreşte, de fapt, limitele de minimă rezistenţă ale compusului şi afirmă pur şi simplu superioritatea fizică a agresorului: pentru că «dreptatea» celui mai puternic nu este decât un fapt mecanic. Este pur şi simplu vorba de demolare şi vandalism. Astfel, agilităţii degetelor, fondată pe articulaţie şi pe specializare, i se opune pumnul grosolan al boxerului, incapabil de îndemânarea necesară pentru a descompune structura fină a complexelor. Această dezintegrare mai ales, oricât de departe ar merge, rămâne empirică: degeaba

cel furios disociază plin de mânie, dezagregă la nesfârşit: el nu izolează niciodată elementul ultim, indivizibil şi ireductibil care ar fi atomul de puritate închis în conglomeratul impur; după exemplul totalităţilor organice, fiecare parte regenerează şi reproduce complexitatea infinită a întregului, pe care credeam că-l fragmentăm. Această complexitate, pe care nici o violenţă n-o înfrânge, nu-şi avea deci cauza în simpla pluralitate a elementelor puse laolaltă: ea pare să ţină de însăşi existenţa fiinţei impure ca atare. – Violenţa este neputincioasă nu numai pentru că complexul se reconstituie la infinit în fiecare din fragmentele lui, ci, mai general, pentru că el supravieţuieşte oricărui efort de a-l anihila; nu se poate nici fracţiona, nici extermina, iar aceste două imposibilităţi sunt acelaşi lucru, la urma urmei. În confuzionism recunoşteam atracţia neantului matern, aplastic, ce resoarbe formele individuate făcând să le dispară limitele: dincolo de acest *neant* (μὴ ὄν) care este mai mult haos, limită a dezordinii şi confuzie absolută, violenţa este voinţa diabolică a *nimicului*, care nu înseamnă a-fi-mai-puţin, ci a-nu-fi; pentru că, dacă primul se opune lui înainte-de-a-fi, cel de-al doilea contrazice fiinţa pur şi simplu. Ne putem bălăci în neant adâncind dezordinea, malaxând amestecul, îngroşând şi vânturând confuzia; dar nimicul nu poate rezulta decât dintr-o negare radicală, totală şi bruscă. Putem *anihila* neantul printr-un decret logic al spiritului, dar îl putem oare *nimici* printr-un act fizic de violenţă? Pseudo-taumaturgul încearcă în zadar să risipească impurul. În definitiv, violenţa, dacă este mai brutală decât complezenţa confuzionistă, nu e deloc mai radicală: ea *aneantizează ordinea* fără să *anihileze neantul*; ea face fiinţa haotică, dar nu meontică; numai pretenţiile îi sunt metaempirice. Uneori întreţine sau agravează haosul, alteori împiedică realipirea şi reorganizarea a ceea ce e dezorganizat: în mod continuu, informul tinde să-şi regenereze forma, crampa violentă sabotează convulsiv şi cu crize discontinue restauraţia aceasta, distrugând figurile ce renasc fără încetare. Dar se mai întâmplă şi ca ea să-şi îndrepte furia împotriva inocenţei înseşi: neputând anihila incoruptibila puritate, ea se îndârjeşte să murdărească, să păteze, să împroaşte cu noroi ceea ce din întâmplare ar fi nepătat încă. Puritatea superlativă devine uşor impură din interior: dar violenţa, chiar dacă poate s-o acopere cu noroi, nu o

poate anihila. În *Faust-Symphonie*[35], Margareta iese neatinsă din batjocura mefistofelică. În general, violența alunecă pe suprafața adevărului (oare inocența nu este un mod al adevărului?) fără să se poată agăța de ceva: Thrasymachos se aruncă asupra lui Socrate gata-gata să-l înghită, dar de fiecare dată evidența armoniei, a solidarității, a dreptății, se reconstituie și dejoacă contradicțiile anarhice ale egoismului; dreptul pumnului este respins. Tot așa, Dionysos sfâșiat de Titani renaște fără preget și supraviețuiește intact violenței. Astfel se explică caracterul disperat al acestei agresiuni: crescendo-ul frenetic al unei furii ce se-mbată de ea însăși în gol nu reușește să egaleze infinitatea activității nihilizatoare; violența pretinde să violeze inviolabilul, să pătrundă în impenetrabil; demersul ei imposibil constă în a sparge lacătul ce-l zăvorăște pe sfântul sfinților, în a invada sanctuarul ipseității: ipseitatea, iată punctul de neatins pe care ea pretinde că-l vizează la infinit. Poate că acesta a fost planul marchizului de Sade. Dar planul acesta demonic era un plan blestemat. Profanatorul nu va găsi în trup misterul sufletului, iar cel violent, vrând să abolească sau să posede ipseitatea altei persoane, încearcă în zadar să-l imite pe Dumnezeu! Chiar moartea Celuilalt, dacă e lăsată în voia omului violent, nu-i va destăinui secretul pe care încearcă să-l smulgă.

Neputința este de asemenea o ambivalență. Cel ce vrea un lucru imposibil nu poate să-l vrea într-un mod cu totul sincer: pentru că nu putem vrea decât ceea ce este posibil, cu o voință serioasă; voința de imposibil e o veleitate; chiar mai rău: este o voință potolită de sub-voința contrariului, e o voință contrazisă de o ne-voință sau de o contravoință; este deci o rea voință. Acela care, prin violență, vrea să purifice, să dezintegreze sau să anihileze compusul, acel om vrea și nu vrea în aceeași clipă; în aparență, asemeni celor împătimiți, el nu știe ce vrea: dar ar fi mai exact să spunem că, voind la infinit o posesiune imposibil de posedat sau o neființă absurdă, această voință este în mod necesar amfibolică și chiar contradictorie. Fie că torționarul va merge până la capăt, pentru a-și păstra victima; fie că o va pierde pe draga lui victimă, mergând până la capăt. Nu cumva asta este dilema celui ce posedă, sfâșiat între un «a avea» îndepărtat și un «a fi» lipsit de gust? Ambivalența este deja înscrisă în dualitatea internă a forței slabe. Chiar la Eschil, dedublarea în Kratos și Bia

corespunde dublului aspect al actului lui Prometeu, act ilegal din punct de vedere juridic ţinând cont că este vorba de un furt, act legitim din punct de vedere uman, deoarece e vorba despre un dar, act care este în acelaşi timp o daună şi o binefacere. Kratos, care reprimă fapta rea, reprezintă justiţia lui Zeus şi supunerea faţă de legi; Bia, care-l tortureazā sălbatic pe binefăcător, este mută ca un călău. Aceasta înseamnă că Kratos vrea ceva, ceva univoc şi determinat: Kratos, aşa cum arată numele lui, vrea să fie stăpân; intermediar între Forţă, ce ţinteşte rezultatul de produs, şi pura violenţă, Kratos, puternică violenţă, vrea să mă facă să fac ceva; Kratos vrea să forţeze pe cineva la ceva, iar aceste două complemente confirmă că este vorba nu despre o violenţă fără finalitate şi intenţie, ci despre o constrângere orientată: Kratos ştie ce vrea. Cât despre Bia, ea este absurdă, gratuită şi infinită: ea nu se confundă, la drept vorbind, nici cu agresiunea de pradă, nici cu ofensiva împotriva unui duşman ce trebuie distrus sau a unui obstacol ce trebuie suprimat, nici în general cu vreun atac teleologic dirijat... Ca şi ura nemotivată şi ca răutatea teroristă, ea vrea să înjosească şi să umilească, vizând centrul ipseităţii şi extirpând această ipseitate din rădăcină, «*radicitus*»: dar această faptă este o violare pe cât de violentă, pe atât de disperată, şi ea se contrazice pe sine. Nu-i de mirare că neputinţa în faţa imposibilului are drept consecinţă un atentat împotriva ei înseşi, şi aceasta în două feluri. Şi, mai întâi, ambivalenţa îşi găseşte explicaţia în imanenţa însăşi: cel violent este înrudit frăţeşte cu fiinţele impure pe care le violentează; victime şi călăi, toţi sunt copiii aceleiaşi mlaştini, toţi împotmoliţi în acelaşi noroi... Cum să nu simtă călăul o secretă atracţie faţă de confuzia aceasta în care stă afundat laolaltă cu victimele? El însuşi impur, cel violent favorizează şi înlesneşte şi îndrăgeşte în chip ruşinos impuritatea pe care o maltratează. De aici imperceptibila indulgenţă, de aici inexplicabila tandreţe pe care, după exemplul confuzionismului, el le încearcă uneori pentru făpturile şi pentru batracienii din haos. Sângeroasă, nefericită violenţă! Furia în chip straniu înduioşată, tandreţea transformată în pasiune de îndârjirea furioasă – iată paradoxul urii pline de iubire: căci aşa este ura pe care violenţa paricidă o încearcă faţă de mama ei, confuzia, aşa este complexul eului fratricid faţă de acest «tu» care este ca mine

şi absolut altul decât mine. Într-adevăr, nu era nici un motiv pentru ca sentimentele impurei violențe față de impuritate să fie nişte sentimente pure: aceste sentimente sunt ele însele nişte complexe tulburi, nişte hibrizi de oroare şi de atracție; în sentimentele duble şi în pasiunea amestecată a celui violent nu regăsim, oare, din nou, ceva asemănător cu vertijul dinaintea abisului? – Incapabilă să-şi domine obiectul, violența se întoarce asupra ei înseşi încă într-un fel. Cel violent nu necăjeşte numai pe impurul ce este el însuşi, el se înverşunează şi împotriva omului pur ce-ar vrea să fie, iar cruzimea lui este mai mult masochistă decât sadică: printr-un fel de retroversie ieşită din neputință, îşi face rău lui însuşi insultând şi călcând în picioare cu sălbăticie propriul lui ideal de puritate; violența ce răzbate departe din compus şi lasă la o parte orice pretenție purificatoare atacă inocența, adică, în fond, pe ea însăşi; această violență devine cinică: ea profanează misterul pe care-l poartă, ca toată lumea. Nedeterminată ea însăşi, violența masacrează determinările, care sunt puritatea relativă a ființei impure: determinarea, fixând «termenii» şi desenând limita figurii individuate, nu este oare felul de a exista în mod distinct, singular şi precis al ființei complexe? Nu merge ea oare în sensul contrar amestecului total? Violența este pogromul determinărilor. Şi, mai ales, violența loveşte drept în față – căci fața, fiind, aşa cum spune astăzi un poet[36], ceea ce semnifică şi-i face pe oameni să comunice între ei, ea este organul expresiei prin excelență; iar pe fața însăşi ochii transmit sensul datorită acelei prezențe acute pe care o numim privire: or, ce este expresia, dacă nu determinarea cea mai univocă, cea mai intențională, cea mai pozitivă, cea mai plină de sens de care persoana poate dispune? Violența nu caută inexpresivul ce exprimă la nesfârşit, ci inexpresivul care este nedeterminare absolută. Exprimarea, iată duşmanul! În spatele duşmanului acestuia, hedonismul este cel persecutat şi hăituit. Violența este o înverşunare împotriva formelor expresive, o furie oarbă împotriva determinării numite Frumusețe. Priviți-o pe când chinuie şi torturează trăsăturile feței: pe unde a trecut violența, fața se strâmbă şi rânjeşte hidos. La Picasso, violența, deformând proporțiile, juxtapunând fața şi profilul[37], completând figura umană cu râtul burlesc al rumegătorului, violența aceasta este mai degrabă o producere de monştri, o teratogonie: şi iată de ce, în această

operă, hidoşenia poate institui o frumuseţe nemaivăzută, inedită şi insolită. Cât despre violenţa negativă, aceasta crucifică şi mutilează odios forma, desfigurează figura fără alt scop decât violul acesta însuşi. Uneori ea preferă rânjetului rictusul, ce înseamnă indiviziunea râsului şi a durerii, iar grimasei îi preferă masca, ce înseamnă expresie încremenită, devenită generică, abstractă şi impasibilă; pentru că cel violent are două feluri de a eluda expresia vie şi alocuţia imediată, fraternă, personală, a aproapelui său: unul este desfigurarea schimonosită, iar celălalt imobilitatea inexpresivă. Tot ceea ce e echivoc, inform, acefal, fără chip sau figură, aparţine violenţei. Dar trebuie să înţelegem că ranchiuna aceasta împotriva formei determinate are întotdeauna caracterul unui sacrilegiu, adică unul ambivalent: acela care, înarmat cu roţi dinţate, unghiuri ascuţite, scheme mecanice şi coarne de taur, profanează nu numai nudul feminin, ci mai ales Chipul, imaginea omenească a divinităţii, acela insultă partea cea mai preţioasă a misterelor şi îşi reneagă propria comoară: blasfemiind sfinţenia formei, desfigurând forma şi deformând figura, injurioasa retorică a celui violent este chinul cel mai crâncen pe care omul îl poate îndrepta asupra lui însuşi.

În sfârşit, violenţa este, ca şi moartea, contrariul unei «soluţii». Soluţia, aşa cum arată deja verbul a *rezolva*, ar fi să dezlegăm cu răbdare nodul, să descurcăm laborios încurcătura, să desfacem discursiv un *imbroglio* trăgând de primul fir din ghem; şi, deoarece este vorba despre puritate, soluţia ar fi să găsim ecuaţia sau legea logică ce reglează amestecul: analiza raţională şi proporţională a componentelor permite fără îndoială să simplificăm complexul... Dar pentru asta ar trebui să ne dăm osteneala şi mai ales să fim răbdători: pentru că posologia, ca orice mediere, combinare sau negociere, cere muncă şi implică un progres scalar. Pe de altă parte, soluţia este ceea ce ne permite, într-un fel sau altul, să ne conservăm fiinţa şi, prin asta, să ne păstrăm şansele de viitor şi speranţa devenirii; Spinoza, pentru care axioma «*unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*» este sigură ca şi principiul identităţii, Leibniz, pentru care postulatul «*ens praevalet non enti*» este necesar moralei şi metafizicii, ar explica şi unul şi celălalt acest imperativ necondiţionat, ireductibil şi nedemonstrabil: pentru că «preferabilitatea» fiinţării faţă de

nefiinţare nu are nevoie să fie justificată; tot ceea ce merge în sensul acestei pozitivităţi ontice, al acestei plenitudini afirmative, trebuie să fie considerat ca o soluţie; şi, de pildă, un remediu ce furnizează posibilitatea de a prelungi, chiar mediocru, existenţa mizerabilă a bolnavului, de a-i salvgarda provizoriu fiinţa şi de a-i amâna moartea inevitabilă, un remediu care îi permite bolnavului condamnat să supravieţuiască, chiar şi câteva clipe, cu boala lui disperată, acest remediu este deja o umilă soluţie; o soluţie medicală; a câştiga «timp» în aceste cazuri este un Plus metafizic, tot aşa cum pentru cel condamnat la moarte este un Plus metafizic să-şi vadă pedeapsa comutată în muncă silnică pe viaţă,... când trebuie să murim, oricum, mai devreme sau mai târziu; iar terapeutica nu are altă ambiţie decât să ne asigure acest Plus prin tratament, forţă blândă, sau prin chirurgie, violenţă fină şi dirijată... Pentru că bisturiul practicianului priceput este opusul pumnalului brutal! Cât despre violenţă, ea nu este un medicament, ci mai degrabă o vrăjitorie şi o escamotare sângeroasă: medicamentul purgativ sau depurativ acţionează în limitele unui anumit determinism fizico-chimic, în timp ce violenţa operează magic, asemănător unei feerii: neputând nici să-şi rezolve în mod raţional problema, nici să volatilizeze fizic obstacolul, nici să transfigureze dificultăţile, falsul semizeu al violenţei se preface că anihilează complexul printr-un fel de descântec brutal. Or, remediul acesta este o amăgeală. Speranţa este aici mai curajoasă şi mai dificilă decât disperarea, aşa cum actul de credinţă în viitor este mai dificil decât hotărârea leneşă de a dispera. Cel ce se dă bătut şi vrea să demisioneze decretează arbitrar şi prematur că nu este nici o ieşire, ca şi cum ar cunoaşte viitorul mai bine decât Providenţa însăşi. Ce ştie el? Soluţiile constructive, al căror scop este continuarea fiinţării, sunt tot atât de multiforme pe cât sunt de numeroase modurile de a fi ele însele; pentru că fiinţa se continuă trecând prin nenumărate transformări – sau, dacă preferăm: în *metamorfoze* se exprimă pozitivitatea temporală a *polimorfismului*. Dar purificarea prin vid este un remediu pe cât de sărac şi sumar, pe atât de grăbit, pe cât de monoton, pe atât de fulgerător; se spune că neantul nu are proprietăţi; sau, aşa cum am prefera noi să spunem, nefiinţa, *a fortiori*, nu are moduri. Nu este nimic ingenios sau inventiv în anihilarea violentă; nici o varietate, nici

o combinație imaginativă. Cel violent, ce nu are răbdare să dezlege un nod încurcat, preferă să-și tragă sabia și să-l taie dintr-o lovitură, cum a făcut la Gordium Alexandru cel Mare; este adevărat că Alexandru era militar, și încă un militar grăbit... Violența este *soluția gordiană* care, neputând dezlega sau rezolva nodul, suprimă problema pur și simplu: secționând dintr-o dată ceea ce se dezleagă cu multă răbdare și finețe, paloșul și satârul violenței reprezintă nu o soluție speculativă, ci o negare instantanee și drastică; gestul expeditiv și dezinvolt al militarului care, ca și Alexandru, taie sfoara, gestul acesta neagă existența însăși a problemei; pentru că militarii caută hotărârea militantă și preponderența fizică, nu să salveze o sfoară! Ceea ce se cere este decizia urgentă, nu soluțiile discursive! O «soluție» ar fi permis fără îndoială să se salvgardeze frânghia, dacă cuceritorul brutal și-ar fi dat osteneala să desfacă complexul și ar fi preferat simplificarea treptată simplificării tranșante. Cel ce sparge ușa în loc s-o deschidă, sau strică încuietoarea, sau, neștiind cifrul combinației, forțează lacătul, acela sacrifică și ușa și broasca pentru a intra. Dacă măcar cu acest preț cel violent ar putea trece și ajunge undeva, n-am regreta prea mult stricăciunile. Vai! Calea asta e fără ieșire și în zadar a fost stricat totul. Este evident că suprimând bolnavul se suprimă *a fortiori* bolile: pentru că, neputând avea toate nenorocirile în același timp, nenorocirea cea mai mare ne dispensează *ipso facto* de cele mai mici; cu atât mai mult, moartea îl vindecă pe cel mort de foame, de holeră și de ciumă. Un mort nu poate fi bolnav! Dar o «ființă inexistentă», în general, nu are nici ea dificultăți... Și avem dreptul să spunem, conform acestui raționament, că dificultățile sunt mai degrabă un semn bun, așa cum durerea este un semn bun: și una și celelalte dovedesc cel puțin că mai există o ființă vie și că nu e totul pierdut. A pretinde să suprimi dificultățile suprimând ființa care le duce în spate, sugrumând subiectul care le comportă, așa ceva este o ironie destul de amară. Cu siguranță, moartea înseamnă lichidarea generală și simultană a tuturor obstacolelor, clasarea definitivă a tuturor problemelor, dar în sensul cel mai leneș și mai mediocru! Violența este o soluție tot atât cât incendiul este purificare: violența incendiară dă foc complexului și suprimă ceea ce e impur în același timp cu impuritatea; și, într-adevăr, în ziua conflagrației universale,

păcatul va înceta din lipsă de păcătoşi. Derizorie simplificare, demnă de Păcală! Să te arunci pe fereastră ca să nu mai ai impozite de plătit, să-şi tragi un glonte în cap ca să tratezi radical o migrenă, să rezolvi prin sinucidere toate dificultăţile în acelaşi timp şi o dată pentru totdeauna, să scapi de probleme refugiindu-te în moarte, iată ce înseamnă să mori ca să nu trebuiască să mori! Sănătate cu revolverul: asta ar putea fi deviza homeopatiei acesteia hiperbolice, a contradicţiei absurde ce ne face să devansăm moartea şi să preferăm medicaţiilor pozitive terapeutica neantului. Aşa cum un dramaturg prost, care nu ştie cum să iasă dintr-un *imbroglio* inextricabil, încearcă să scape prin înec general sau prin spânzurare generală şi pune capăt tragediei suprimând toţi eroii tragici, tot aşa violenţa caută în clipa subită şi fulgerătoare a sinuciderii nu ştiu ce purificare specioasă. – Doar ideea unui catharsis violent este deja alibiul disperării; şi, într-adevăr, se pare că nu prea îi pasă de om, că îl consideră o fiinţă rea în chip radical, se pare că este pesimistă, mizantropică şi cinică de vreme ce neagă şi aruncă peste bord orice pozitivitate vitală, sub pretextul purificării. Pentru pesimistul absolut, impuritatea nu este un accident al esenţei: căci, dacă subiectul liber el însuşi ar fi capabil de bine sau de rău, un subiect impur ar putea să se îndrepte supravieţuind totodată ca subiect; subiectul substanţial este cel tarat, îndatorat incurabil de fatalitatea greşelii: doar o terapeutică radicală va putea elimina nu numai impuritatea, ci şi pe candidatul la impuritate. Alternativa în care violenţa ne încolţeşte este aşadar o dilemă, adică o disjuncţie având două eventualităţi şi amândouă fiind nişte impasuri: fie insolubilul, fie nefiinţa; aici, orice portiţă de scăpare se dovedeşte iluzorie. Astfel, violenţa este într-adevăr deruta, demisia demisiilor: o soluţie ce ne propune neantul drept sigură ieşire nu consacră, oare, falimentul oricărei purificări violente şi imposibilitatea de a simplifica confuzia în care trăim?

Nu există, după cum vom vedea, decât o singură violenţă cu adevărat creatoare, şi aceea este la antipodul oricărei beţii sacre, al oricărei imposturi magice: este violenţa pe care sacrificiul o impune instinctelor şi înclinaţiilor şi este direcţia contra naturii pe care viaţa, din datorie, se obligă să o urmeze urcând spre amonte curentul facilităţii şi al voluptăţii joase: căci, efortul ce se exercită în răspărul tendinţelor, levitaţia eroică, sunt nişte genuri

de mişcare forţată. Nu există decât o violenţă fecundă şi vitală, iar aceea nu-şi persecută fratele, nici nu-l maltratează din sadism, nici nu-l scuipă în faţă: pentru că ea este, dimpotrivă, violenţa pe care ego-ul egoist şi-o aplică lui însuşi din dragoste pentru cineva, pentru că ea este violenţa eului ce îşi violentează propriul sine din dragoste pentru celălalt, *din dragoste pentru tine.*

Note

1. *Republica*, VI, 501 b.
2. *Republica*, IV, 430 e, 431 e, 442 a, 443 d-e. Cf. 442 c (συμφωνία), 430 e, 432 a. *Phaidon* critică teoria sufletului–armonie.
3. 443 e.
4. Diels, fr. 12. Cf. *Phaidon*, 97 c.
5. *Facerea*, 1, 4; 1, 6; 1, 14; 1, 18.
6. *Facerea*, 11, 7 şi 11, 9. De opus *Faptele Sfinţilor Apostoli,* 2, 1. V. Edmond FLEG, *Le Livre du Commencement*, p. 39.
7. Cf. *Gorgias*, 465 d: ὁμοῦ ἄν πάντα χρὴματα ἐφὺρετο ἐν τῶ αὐτῶ.
8. BRUNSCHVICG, VII, 434.
9. *Discours de Métaphysique*, § 6.
10. I, 32; II, 82; VI, 408; a III-a Scrisoare provincială. Cf. *Republica*, IV, 445 c: ἕὺ μὲν… εἶδοξ τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακιας. ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, II, 6, 1106 b 30.
11. VII, 434. *Phaidon*, 69 c. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 5-6.
12. *Psalmi*, 51, 7.
13. VI, 386 şi VII, 434. Cf. MONTAIGNE, *Apologie de Raymond de Sebonde.*
14. VI, 385. Cf. VIII, 567; I, 9.
15. VI, 412. Cf. II, 82 fin. IV, 274.
16. I, 5.
17. *Phaidon*, 66 d: trupul, cauză de θόρυβος. Cf. 66 a: ταράττει.
18. *De la Sagesse*, I, 38.
19. *Geschlecht und Charakter.*
20. *Magie des extręmes*: «Études carmélitaines», 1952.
21. *Philebos*, 17 a.

22. Leon TOLSTOI, *Le Royaume de Dieu est en vous*, XII: «Le Royaume de Dieu est ŕ la porte.» *Isaia*, 52, 6; *Maleahi*, 3, 1; *Habacuc*, 2, 3; *Matei*, 11, 3, *Întâia epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan*, 2, 18.
23. *Apocalypses pour notre temps* (1959).
24. *Essais*, II, 20. Şi Pascal: VI, fr. 378. Cf. II, 69-72, 140; VI, 381. Cf. Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, I, 38.
25. *L'Homme de cour*, maxima 211.
26. *Essais sur l'espace, l'art et la destinée* (Paris, 1958), p. 105-111: «Voie sans issue».
27. *Apocalipsa*, 10, 6.
28. P.-J. PROUDHON, *La Guerre et la Paix*, I, 2-7. J. de MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, VII^{e} Entretien. L. VEUILLOT, *La Guerre et l'homme de guerre*, II. Heraclit, fr. 44 (Bywater).
29. *République*, I, 336 b; ώς διαρπασόμενος.
30. *L'Homme de cour*, maxima 277. Cf. *El Discreto: Hombre de ostentacion*.
31. *Les marteaux (Le Pas d'acier). Mimoliotnosti*, nr. 14: «Féroce!».
32. *Le Printemps*, pentru pian şi vioară (1914), *Printemps*, pentru pian (1919), Simfonia întâi *Le Printemps* (1917), *Concertino de printemps* pentru vioară şi orchestră (1934), *Printemps lointain* pentru voce şi pian (1945).
33. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, ed. Bouglé et Moysset, t. I, p. 434.
34. *Phaidros*, 265 e.
35. LISZT, *Faust-Symphonie*, III.
36. JEAN CASSOU, *Le Janus ou De la création* (1957), p. 11-13. V. în *Situation de l'art moderne* (1950), p. 39, ceea ce spune despre «etos».
37. JEAN MOUTON, *La Peinture moderne et le besoin de paroxysme*, in «Études carmélitaines», 1952, *Magie des extręmes*, p. 58.

Capitolul IV

ECHIVOCUL NESFÂRŞIT

1. Conştiinţa echivocului este o conştiinţă univocă

Nimeni, arătam la început, nu poate spune despre sine însuşi: Sunt pur, *purus sum*; după cum nimeni nu poate spune fără a se contrazice «*in adjecto*»: Sunt modest, am farmec, umor etc.; după cum nimeni nu poate vorbi el însuşi despre propria-i inocenţă, fără a o fi pierdut dintr-o dată, pe loc, *ipso facto*: acestea sunt lucruri pe care e mai bine să-i lăsăm pe alţii să le spună, şi pe care au dreptul să le judece doar terţele persoane. Dar, tot aşa, nimeni nu poate spune, în mod sincer şi serios: Sunt impur – chiar de n-ar fi decât pentru că vorbirea înseamnă deja eliberare, detaşare, «distanţare», conştiinţă proiectivă: cei ce vorbesc despre pericol, la ieşirea din pericol, nu au trecut oare, prin chiar acest fapt, de stadiul coincidenţei ontice cu ameninţarea mortală? Datorită logosului, omul e absent din el însuşi, se desprinde de fiinţa lui substanţială. Există tot atât de puţin tragism trăit în tragedia de la teatru, sau confuzie mută în confuzionismul locvace, pe cât există disperare inocentă în acel «disperato» al cântăreţelor şi al tenorilor; oricine ştie, cei ce diserteazā doctoral despre tragic nu sunt întotdeauna cei ce l-au trăit şi o alternativă derizorie pare să-i despartă iremediabil pe unii de ceilalţi, aşa cum desparte filozofia disperării[1] şi angoasa mortală care-i cuprinde pe cei şapte condamnaţi ai lui

Leonid Andreiev în drum spre ştreang: o tragedie nu-i chiar atât de tragică atunci când ne lasă răgaz să trăncănim şi, invers, tragedia nu devine tragică decât începând din momentul când nu mai vorbim despre ea; tragedie, confuzie, disperare – iată superlativele pe care e contradictoriu să le profesăm, şi pentru care singurii judecători sunt martorul ori spectatorul. Dedublarea voinţei, contradicţia şi antilogica esenţiale ale lumii nu-l împiedică deloc pe Bahnsen să diserteze asupra Tragicului. Or, poate că există o speranţă în această afectare a disperării; o promisiune de rezolvare în această complezenţă tragi-comică faţă de tragedie. «Consolează-te, nu m-ai mai căuta dacă nu m-ai fi găsit», spune Pascal[2] la adresa disperaţilor ce caută cu spaimă şi cutremurare. Cel disperat găseşte subit ceea ce căuta pasionat; dar confuzionistul n-a căutat niciodată ceea ce, fără îndoială, niciodată n-a pierdut. Este vorba, la Pascal, despre o graţie acordată brusc disperării inocente sau remuşcării sincere – pentru că aceia care «gem sincer»[3], cuprinşi de îndoială, şi se tot întreabă neliniştiţi şi cercetează serios, cu toată puterea sufletului lor, aceia au, fără îndoială, nevoie de consolare. Profesorului de confuzie Pascal i-ar fi spus mai degrabă: tu ai găsit dintotdeauna, prefăcându-te a căuta; sau, mai bine, tu nu ţii să găseşti, pentru că ştii prea bine unde se află lumina. Aşadar, răspunsul se afla în întrebare, dar nu în sensul în care confuzionistul înţelegea acest lucru. Este cazul să spunem, o dată cu Platon[4]: adesea vânătorii caută ceea ce au în mână; dar oare confuzionismul, care e de rea credinţă, măcar caută ceva? Există o doză de înşelătorie şi de machiavelism în însăşi intenţia de a filozofa asupra echivocului: confuzia va deveni, poate, inofensivă, dacă se va solidifica sub formă de concept în centrul unui sistem confuzionist... Cel ce rosteşte numele haosului l-a exorcizat deja un pic, după cum cel ce găseşte numele de botez al bolii, dacă nu a vindecat-o într-o anume măsură, cel puţin a depăşit-o; a recunoaşte şi a identifica, oare asta nu înseamnă să fii dincolo? Fără îndoială, confuzionismul nu suprimă literalmente confuzia în chiar sensul în care pluralismul posologic simplifică complicaţia şi neutralizează complexitatea: căci, pentru ultimul, a lua cunoştinţă înseamnă a spune cât, cum şi ce şi a degaja în mod analitic ordinea din dezordine; iar pentru primul, înseamnă a constata *că există* confuzie, fără a putea determina *ce*

este acea confuzie. Dar nu e oare deja o victorie să poți spune răului: tu ești răul? Confuzionismul emerge din confuzie, de vreme ce îi face teoria, în aceeași măsură în care minciuna emerge din eroare: uneori minciuna nu este suspectă sau echivocă decât pentru cel înșelat; pentru cel ce înșeală, în schimb, ea e întotdeauna perfect univocă; înșelătorul produce în folosul lui o avantajoasă disimetrie, o superioritate nedreaptă, o poziție dominantă în sfârșit, al cărei beneficiar este în mod unilateral; conștiință transcendentă, deloc în chip gnostic și ca să răspândească lumina adevărului, ci fraudulos și printr-un privilegiu inavuabil, specialistul în trafic la negru și în război rece păstrează atât cât poate denivelarea clandestină; mincinosul nu este o conștiință care să comunice cu alte conștiințe în egalitate, reciprocitate și prietenie, ci o supraconștiință care îl reține pe cel înșelat în inconștiență și perpetuează cu el nu o relație de schimb și de coordonare, ci o relație nereciprocă de beligeranță și de subordonare; confuzie dirijată, confuzie cu sens unic, înșelătoria nu le rătăcește decât pe victimele înșelătorului; înșelătorul îl împinge pe înecat în apă rămânând el însuși pe mal, evitând el însuși scufundarea disperată pe fundul imanenței. Sau, cu alte imagini: mincinosul, intervertind adevărul și falsul, îi zăpăcește pe naivi în încâlceala minciunilor lui, dar el însuși descurcă foarte bine acest *imbroglio,* distinge el însuși cum nu se poate mai bine firele pe care le-a încurcat și amestecat cu atâta răutate ca să-l prindă pe cel păcălit; după cum spionul care încurcă firele telefonice descurcă perfect, în ceea ce-l privește, liniile schimbate între ele, tot așa mincinosul ce încurcă niște linii de sens paralele este la el acasă în dezordinea semnificațiilor amestecate; ca un adevărat ipocrit, el joacă teatru și trăiește în același timp și nu-și confundă niciodată personajul cu persoana lui, rolurile cu serioasele-i gânduri ascunse. Așadar, să ne liniștim: escrocul nu se pierde cu firea; escrocul nu se lasă zăpăcit de amețeală, nici îmbătat de orgia confuziei: el știe ce face; ține cu dinții de sistemul lui de referință: iar duplicitatea lui este o dedublare foarte lucid articulată. Duplicitatea este o dualitate analizabilă, o dualitate pe care o stăpânești ca să te joci cu ea sau s-o manipulezi, în loc să fii păcălit sau manipulat de ea ca un somnambul. Mincinosul păstrează controlul și conducerea vocilor în contrapunct a căror suprapunere formează polifonia lui intramentală, ca să spunem

așa. Și mai precis încă: minciuna este exploatarea lucidă a confuziei, a unei confuzii produse cu bună știință, artificial agravată și sistematic întreținută în interesul autorului fraudei. Prin aceasta, minciuna exprimă adaptarea făpturii la soluția neclară; nu numai că ea a găsit un *modus vivendi* cu intermediaritatea, ci, mai mult, se obișnuiește destul de bine cu haosul ca să profite de facilitățile pe care i le oferă confuzia mizeră și să o facă să servească în folosul său.

Nu putem da alt nume decât cel de „păcat" acestei libere voințe a confuziei. Omul viclean, care este limpede față de sine, dar pentru aproapele lui alege în mod deliberat greșeala și confuzia, și ca un virtuoz se joacă de-a v-ați ascunselea cu quiproquo-urile, vicleanul acesta, în alt sens, nu încetează de a fi el însuși o expresie a confuziei; fabricantul de confuzie este el însuși, fără s-o fi vrut neapărat, demonstrația nenorocirii noastre comune; mincinosul este crema impurității! În acest sens, mai general, putem vorbi despre un păcat al confuziei. Căci așa cum mincinosul, conștiință medie, este o ființă impură ce posedă toate mijloacele purității, dar le folosește ca să-i înșele pe alții, tot așa confuzionistul, conștiință intermediară între două superlative, este în același timp supraconștiința relativă a haosului și o bucată relativ inconștientă a aceluiași haos; el este deci capabil de bună sau de rea voință în măsura în care transcende confuzia, în același timp inocent și supus greșelii în măsura în care rămâne imanent acestui *a priori* al confuziei; el poate fi organizatorul haosului, dar poate fi totodată victima inocentă a acestuia și nefericita conștiință, și, în această ultimă calitate, poate implica vocația purității; pe de altă parte, chiar atunci când, din toată inima, sporește confuzia, el n-o face nici conștient, nici inconștient, ci mai degrabă subconștient. Misterul vinovatului-inocent, care este scandalosul paradox al antropodiceei, încetează de a mai fi o contradicție! Este subînțeles că profesorul de confuzie se exceptează pe sine din această confuzie. Oare așa ceva înseamnă că excepția aceasta ar fi o favoare nemeritată, un privilegiu tacit și parcă un drept de nemărturisit al contrabandistului? Oare confuzia este suspendată numai în onoarea confuzionistului? Excepția confuzionistă la confuzie ar fi atunci o rușinoasă incoerență, un hatâr scandalos, ceva asemănător cu acel *În-afară-de-mine* nejustificat pe care și-l

atribuie pe ascuns cel nedrept sie însuşi. Oare nu recunoaştem în acest «toată-lumea-cu-excepţia-mea» contradicţia clandestină ce caracterizează egoismul? Egoistul consideră că gravitaţia universală a ego-ului nu-l priveşte, cel puţin vorbeşte ca şi cum el n-ar fi câtuşi de puţin implicat în câmpul acestei gravitaţii, ca şi cum el singur ar scăpa legii comune: cel ce vorbeşte, pretinzând a cumula toate avantajele în acelaşi timp, se consideră în mod tacit deasupra şi în afara *a priori*-ului egocentric. Într-adevăr, aceasta este confuzia implicită universal admisă, subînţelesul generator al tuturor neînţelegerilor, clauza de nemărturisit: eul nu este inclus în fatalitatea ecumenică, ci dimpotrivă, este exclus din aceasta; lui, aşa ceva nu i se aplică; persoana întâi, Eu, se exceptează pe sine însăşi în mod clandestin de la propriile-i afirmaţii universale, se sustrage condamnării mizantropice ca să poată condamna oamenii! Criticăm adesea cercul vicios al scepticismului, al relativismului universal şi chiar al istorismului, pe scurt al oricărei filozofii imanentiste obligate, cel puţin, să sustragă din relativitate operaţiunea gândirii care o gândeşte, obligată prin urmare să presupună exact ceea ce pretinde că distruge, chiar în actul distrugerii. Acelaşi cerc vicios poate fi reproşat confuzionismului. În cele din urmă, iată alternativa în care este el închis: dacă confuzionistul este primul cuprins în confuzia generală, afirmaţiile confuzioniste se distrug ele însele tot atât de sigur precât naţionalitatea cretană a lui Epimenide distruge aserţiunea lui despre mincinoşi; cum poate el afirma confuzia ca principiu universal? Ce ştie despre asta? Dar, dacă confuzionistul îşi acordă lui însuşi o permisiune pe care o refuză celorlalţi, el restaurează fără să ştie inexplicabila promovare a Cogito-ului; iar această unică excepţie e de-ajuns pentru a anula universalitatea şi absolutismul disperat al haosului. De fapt, aici nu e o adevărată disjuncţie între optica spectatorului şi optica actorului, iar cercul despre care vorbeşte logica spaţială este contrariul unui cerc vicios! Nimănui nu-i pare ciudat că un doctor, îmbolnăvindu-se la rândul lui, studiază pe el însuşi progresul unei suferinţe căreia, totuşi, îi este pacient... Dar ni se va răspunde fără îndoială: omul nu este decât parţial cuprins de boală. Nimănui nu-i pare ciudat că observatorul, atras totuşi împreună cu instrumentele lui de măsură în mişcarea generală a pământului, rămâne capabil de

măsurători riguroase şi poate chiar compensa relativitatea observaţiilor sale. Să spunem mai bine: faptul de a aparţine unei galaxii, însuşi faptul că planeta noastră şi întreg sistemul nostru solar sunt nişte fire de praf infinitezimale în interiorul căii lactee nu împiedică astronomul să facă nişte calcule reuşite şi nici speculaţia matematică să situeze poziţia noastră în spaţiu sau gândirea să devină conştientă de infinit. Imaginaţia este copleşită de infinitul mare şi de infinitul mic care, din toate părţile, depăşesc existenţa noastră sensibilă; dar raţiunea, făcută fiind la scara a ceea ce este etern şi infinit, pare scutită de acest destin; aventura vitală şi totală n-o priveşte; ea tratează de la egal la egal cu mărimile infinite şi ignoră vertijul inerent finitudinii empiriei; suită «pe o scândură mai mare decât trebuie», ea nu şi-ar pierde capul şi nu s-ar îngrozi! ştim că în disparitatea aceasta a imaginaţiei şi a raţiunii Kant vedea principiul sublimului. Sigur, noi nu mai vorbim acum despre imanenţa omului faţă de univers (imanenţă pe care raţiunea o poate concepe, măsura, corecta), ci despre un *a priori* de confuzie în care făptura este pe de-a-ntregul scufundată. Însă orice întrezărire a acestui *a priori* ne este oare refuzată? E de-ajuns să confruntăm, la Pascal, fragmentul cu cele *Două infinituri* şi aforismul *Trestiei gânditoare*[5] pentru a înţelege acest lucru: situaţia făpturii nu este niciodată absolut tragică, nici disperată; fără îndoială, ea este acoperită de oceanul dublului infinit; dar gândirea este scutită de naufragiu şi iese la suprafaţă sau pluteşte ca o supremă epavă şi o invincibilă speranţă: totul e pierdut, în afară de conştiinţă, care este demnitatea noastră; aşadar, dezastrul nu este total, ci aproape total, iar acest «aproape» este spărtura minusculă pe unde vor intra din nou marile certitudini. Dar ce spun eu? Chiar în meditaţia asupra celor două infinituri în care predomină teama şi cutremurarea omului în faţa abisului fără fund, Pascal rămâne capabil să-şi conţtientizeze ordinea reală a mărimilor şi să situeze poziţia intermediară a făpturii; cel ce scrie: «Să nu ni se reproşeze, aşadar, lipsa clarităţii, deoarece tocmai pe ea jurăm» şi introduce făptura într-o sferă nelimitată al cărei centru este peste tot şi circumferinţa nicăieri, acela nu numai că pluteşte peste apele confuziei, ci şi zboară deasupra lor. Ceea ce e adevărat despre Pascal este cu atât mai adevărat despre Leibniz, din clipa în care Armonia umple liniştea eternă a spaţiilor

întunecate, iar inteligibilitatea universală populează singurătatea şi animă derelicţiunea omului: faptul că monada dezvoltă determinările ei intrinsece, analitic incluse în definiţia subiectului după o armonie prestabilită, nu împiedică această monadă să speculeze asupra funcţiei libertăţii, să înţeleagă finalitatea universului şi să pătrundă intenţiile lui Dumnezeu la fel de bine ca Dumnezeu însuşi. Adevărul este că conştiinţa şi gândirea sunt în acelaşi timp dominate şi dominante. Gândirea gândeşte fiinţa, care nu există, pentru idealist, decât gândită; dar gândirea, la rându-i, este gândită de o fiinţă gânditoare, adică de o fiinţă care există[6], iar în acest sens gândirea este derizoriu înglobată în fiinţă; la infinit gândirea se lasă captată şi se detaşează, după cum libertatea se prelinge în determinisme preexistente şi repune în discuţie aceste determinisme la infinit: căci voinţa liberă vrea în funcţie de o anumită necesitate ce o depăşeşte şi în acelaşi timp remaniază liber această necesitate; în acest sens, voinţa este în acelaşi timp liberă şi sclavă; în acest fel, voinţa face parte din caracter, al cărui ingredient este, şi totodată transformă acest caracter, voindu-l altul. Omul este, deci, în acelaşi timp înăuntru şi în afară, iar acest paradox, dezminţind logica terţului exclus şi a non-contradicţiei, se exprimă la fel de bine în temporalitatea ca şi în mortalitatea fiinţei noastre. Oare fiinţarea-întru şi disjoncţiunile spaţiale nu au un sens pur metaforic prin raportare la timp? Rauch îi obiecta lui Bergson[7] că conştiinţa devenirii nu devine ea însăşi, ci presupune un sistem de referinţă atemporal şi transcendent; or, cel care nu este nici «înăuntrul» devenirii, nici «în afara» devenirii, care este pe de-a-ntregul în curs de a deveni, acela rămâne capabil să suspende sau să devieze cursul duratei; acel *fiat* iniţial ce inaugurează o eră nouă nu survine, oare, în prezentul etern al unei clipe? Şi, pe de altă parte, nimic nu împiedică fiinţa în devenire şi în schimbare să ia cunoştinţă de succesiune, să compare ceea ce e înainte cu ceea ce e după, să conceapă trecutul şi viitorul, să-şi reprezinte identitatea şi diferenţa. Gândirea gândeşte *conform cu* timpul sau temporal, în dimensiunea *a priori* pe care o numim devenire; dar, uneori, ea aspiră să gândească timpul, luându-l drept obiect şi complement direct al unei operaţii tranzitive. Ceea ce este adevărat despre timp este adevărat şi despre moarte – deoarece, la fel de bine, devenirea fiinţei noastre conduce în cele din urmă

la neființă: făptura finită este imersă din cap până-n picioare în mortalitate, ca într-un *a priori* ce devansează și colorează întreaga ei viață; și totuși, cel ce se găsește astfel înăuntrul morții și care trăiește *mortal* se găsește în același timp în afară, de vreme ce rămâne capabil să o gândească și să protesteze împotriva ei și să afirme eternitatea spiritului; *a priori*-ul letal ce ne înglobează în totalitate[8] și este, așadar, un obiect privilegiat de angoasă, poate fi dacă nu înțeles, cel puțin conceput, survolat, disprețuit. Sau, ca să folosim aici limbajul lui Gabriel Marcel: moartea este în același timp o problemă și un mister; această simultaneitate a detașării problematice și a înglobării misteriologice nu constituie oare regimul uman prin excelență? Relativ interioară misterului ei problematic, incomplet exterioară misterioasei ei probleme, făptura întrevede quodditatea acestui mister fără a-i cunoaște natura sau determinările. Dacă s-ar afla «înăuntru» și numai înăuntru, ea ar bâjbâi ca o somnambulă printre spectrele inconștienței și ar trăi pasiv haosul unei vieți vegetative, indivize și substanțiale; dacă ar fi în afară și numai în afară, ea ar cunoaște acel «cum» fără a înțelege efectivitatea: cu această cunoaștere cunoaște ea obiectele științelor pozitive; dacă, în sfârșit, s-ar afla în același timp înăuntru și în afară, dar în așa fel încât imanența, departe de a fi un obstacol pentru luciditatea ei, să dubleze cu o simpatie intuitivă cunoașterea obiectivă, făptura ar poseda gnoza completă, gnoza divină a misterului. Or, făptura este într-adevăr în afară și înăuntru totodată, dar în așa fel încât imanența contrariază pentru ea dedublarea imparțială: pentru că jumătatea ei de cunoaștere nu depășește niciodată alternativa decât pe jumătate; ea *este* în parte ceea ce *știe* și deci nu cunoaște niciodată foarte bine acel ceva cu care coincide, după cum nu posedă niciodată în totalitate («a fi» aflându-se în concurență cu «a avea») acel ceva la care ea încă mai aderă. După Pascal, din cauză că trăim și respirăm în divin, noi presimțim existența unui Dumnezeu ascuns, fără să-i cunoaștem atributele: în același fel, ghicim că există un infinit fără să știm ce este – *ce* mărime are, *ce* număr care îi poate fi atribuit cu precizie sau determinat îl reprezintă. Pentru că trăim și respirăm literalmente în moarte, pentru că mortalitatea este consubstanțială vieții noastre și coesențială esenței noastre, pentru că, în sfârșit, finitudinea face mai mult

parte din noi decât orice intimitate, dar pentru că, în acelaşi timp, fiinţa noastră întreagă rămâne exterioară morţii şi capabilă de a o medita, avem certitudinea intuitivă a morţii noastre inevitabile, fără a-i putea preciza vreodată nici data, nici locul, nici altă modalitate circumstanţială. În privinţa timpului, pentru că suntem înăuntru–în afară, nu înţelegem de asemenea decât faptul temporalităţii. *Tempus absconditum, mors abscondita*! şi acest lucru ar putea fi spus şi despre legăturile sufletului cu trupul, dacă este adevărat că sufletul este în mod contradictoriu exterior şi interior organelor şi întreţine cu ele o relaţie problematico-misterioasă, o relaţie echivocă şi derutantă. Astfel, o semi-conştiinţă crepusculară se opune inconştienţei nocturne şi cunoaşterii diurne; dar această semi-conştiinţă nu se opune mai puţin marii lumini meridiane a gnozei. Putem numi «întreviziune» licărirea aceasta a unei intuiţii ce se aprinde şi se stinge în aceeaşi clipă: căci fiinţa imanentă ia cunoştinţă de «inseitatea» ei substanţială pe bucăţele discontinue; dar cum, la nivelul acesta, clipa gnostică nu se mai distinge de pulsiunea drastică, am spune la fel de bine: prin decizii discontinue omul cufundat în mişcarea continuă se face el însuşi capabil de a începe ceva; învăţăm să înotăm înotând, să facem făcând: aşa este sănătoasa *petitio principii*, cea care îl justifică pe baronul de Crac* şi este contrariul unui sofism: ea presupune că problema este rezolvată, ca să o rezolve după aceea. – Exteriorul şi Interiorul, pentru omul începutului mereu reluat, pentru omul liberei iniţiative şi al intervalului temporal, nu se exclud mai mult decât transcendenţa şi imanenţa în metafizica lui Jean Wahl[9]. Fiinţa mixtă şi intermediară se află în acelaşi timp dincoace şi dincolo de orice limită: de ambele părţi laolaltă, niciodată în întregime de o singură parte; aparţinând unei tabere, ea întreţine complicităţi cu cealaltă tabără şi primeşte mesaje din afară; zgomotele din lumea exterioară pătrund până la cel închis în lagăr, zgomotele de pe lumea cealaltă pătrund până la fiinţa intramundană. Amfibia există de două ori în acelaşi timp, cu picioarele aici, cu ochii în altă parte, nu numai pentru că se compune din suflet şi trup: căci am recădea atunci într-un paralelism de coexistenţă: dacă *homo duplex* există în această lume prin trup şi

* Personaj comic al lui Collin d'Harleville (*Monsieur de Crac dans son petit castel*, 1791), un fel de baron de Münchhausen (n.ed.).

în lumea de dincolo prin suflet, nu mai este nici o ambiguitate dialectică! Fiinţa echivocă există contradictoriu la infinit, de o parte şi de alta a limitei: pentru că sufletul însuşi este în acelaşi timp «înăuntru» prin imaginaţie, «în afară» prin gândire; iar gândirea, la rândul ei, este totodată înăuntrul morţii şi în afara oricărei finitudini. Într-adevăr, fiindul nu este trup printr-o jumătate a lui şi suflet prin cealaltă jumătate; tot fiindul este în întregime şi una, şi cealaltă. Omul este o fiinţă finită care ia cunoştinţă de limită[10] şi iese astfel din închisoarea sa... rămânând prizonier. Înţeleagă cine poate! El este în acelaşi timp în temniţă şi în libertate, în acelaşi timp de ambele părţi ale zidului, pneumatic liber şi trupeşte sclav, oarecum omniprezent. Această ubicuitate paradoxală în virtutea căreia zidul este în acelaşi timp suportat şi trecut face să fie înceţoşate, neclare şi lipsite de formă disjuncţiile spaţiale, aşa cum se exprimă ele în adverbele de loc *înăuntru–în afară*, *în faţă–în spate*, *deasupra–dedesubt*, *aici–acolo*; repartiţia locurilor, raporturile de poziţie între existenţele impenetrabile, articularea conceptelor, în sfârşit, pierd orice sens univoc. Regimul difuz sau difluent al implicării reciproce şi al interpenetrării înlocuieşte un regim de concurenţă în virtutea căruia orice existenţă expulzează, exclude, împiedică celelalte existenţe; faţă de această ordine a coexistenţelor ce situează fiinţele «*partes juxta partes*» pentru a le permite reperarea, compenetrarea poate să treacă, într-adevăr, drept haos, pe când ea este, mai degrabă, ordinea unei dezordini. Nu mai este vorba despre includere, ca în logica înglobării, ci de un *inesse* paradoxal reciproc, contradictoriu reversibil şi iraţional bilateral... Cum poate Acelaşi să cuprindă şi să fie cuprins? Este ca şi cum am întreba cum se face că Acelaşi poate fi cauză şi efect totodată în etiologia circulară a vieţii organice, cum se face că acea *causa sui* poate fi simultan efect şi cauză de sine în ordinea lui *fiat* şi a iniţiativei voluntare: şi totuşi, numai această circularitate îi permite omului afundat în continuitatea temporală să se extragă el însuşi, spontan, din imanenţă, printr-o hotărâre a libertăţii lui. Oare aseitatea nu este un alt nume pentru misterul începutului? Ca şi incluziunea şi cauzalitatea, «a avea» încetează de a mai fi o relaţie cu sens unic: altfel spus, posesia încetează de a mai fi un raport univoc şi nereciproc de la posesor la posedat; şi, cum în intervalul dintre primul motor şi

ultimul lucru pus în mişcare nu se află decât motoare puse în mişcare, tot aşa conştiinţa transcendentă-imanentă, în intervalul dintre actul purissim şi obiectul inert, nu e niciodată decât un posesor posedat: de exemplu, trupul şi sufletul îşi aparţin unul altuia. La Plotin există o întreagă gramatică apofatică ce contrazice prepoziţiile spaţiale una prin cealaltă şi al cărei scop este să sustragă «atopia» divină localizărilor topografice, să stabilească omniprezenţa omniabsentă a lui Dumnezeu: Unul, care este în acelaşi timp ἔξω şi εἴσω, care cuprinde toate lucrurile, dar care este de asemenea conţinut în toate lucrurile, Unul în care se scaldă făpturile, Unul care pătrunde în intimitatea făpturilor este în definitiv peste tot şi nicăieri, πανταχοῦ şi οὐδαμοῦ[11]. Dar întreg emanatismul este paradoxologic în acest sens. Unde trebuie să privim, întreabă Hermes Trismegistul: ἄνω, κάτω, ἔσω, ἔξω? Dacă, la Pascal, fragmentul cu cele *Două infinituri* ne arată fiinţa intermediară pierdută în mijlocul unei sfere al cărei centru este peste tot şi circumferinţa nicăieri, aforismele despre *Trestia gânditoare* pun în lumină natura transspaţială a raporturilor dintre raţiune şi lume: «în întindere, universul mă cuprinde şi mă înghite ca pe o nimica toată; datorită gândirii, eu îl cuprind»[12]. Şi, după cum arată Brunschvicg, asta nu se întâmplă numai din cauză că Pascal se joacă cu cele două sensuri, cel propriu şi cel figurat, ale cuvântului A Cuprinde*, şi sub acest verb înţelege succesiv «*comprehendre*» şi «*intelligere*»: există, desigur, amfibologie, dar, în afară de asta şi pe acelaşi sens literal, mai există şi o contradicţie profesată cu cinism. Ceea ce constituie misterul nostru problematic şi insesizabila noastră intermediaritate nu este echivocul comprehensiunii şi al intelecţiei, ci paradoxul înglobării *reciproce*. – Aşadar, în materie de confuzie, ca şi cu prilejul tuturor judecăţilor morale, avem dreptul să fim laolaltă înăuntru şi în afară: una nu o împiedică pe cealaltă! Cel ce îi judecă pe ceilalţi cade el însuşi sub incidenţa legii comune. Oare nu acesta este ultimul cuvânt al justiţiei şi al raţiunii, faptul de a-şi aplica sieşi un imperativ valabil pentru ceea ce este universal uman, de a se include pe sine în întreg şi de a aboli astfel prerogativa nejustificată a persoanei întâi? Totuşi, suspendarea instantanee a legii comune

* În original, *Comprendre* = „a cuprinde“ şi a „înţelege“ (n.ed.).

în favoarea lui Eu amorsează mişcarea de conştiinţă şi îi provoacă depanarea şi demararea: această excepţie, în acelaşi timp legitimă şi nedreaptă, este fractura minimă din sânul imanenţei, aerisirea vitală şi vivace care face posibil trasul cu ochiul al întreviziunii. Aşa cum putem fi lucizi în legătură cu tot ce ţine de dragoste fiind noi înşine îndrăgostiţi, sau cum putem adera personal şi pasional la obiectul unei credinţe fără a înceta să o ironizăm, tot aşa afundarea în confuzie nu ne închide cu totul căile analizei şi ale umorului: conştiinţa scufundată încă mai respiră, aşadar nu s-a pierdut orice speranţă...

Conştiinţa echivocului este o conştiinţă univocă, dar această univocitate ar fi univocitatea clandestină, univocitatea neagră a minciunii, dacă conştiinţa s-ar sustrage ea însăşi confuziei în mod definitiv. Profesioniştii ambiguităţii sau, cum le-ar place unora să spună, ai ambiguismului, ce profesează ambiguitatea pentru ceilalţi, iar ei înşişi ies din joc, sunt în aparenţă dogmaticii şi absolutiştii ambiguităţii. De fapt, dogmatismul acesta mai degrabă limitează confuzia decât să o agraveze: mai întâi, pentru că o singură excepţie, chiar subînţeleasă, şi mai ales atunci când e în favoarea unui confuzionist lucid, e de-ajuns pentru a distruge universalitatea haosului; prin faptul că devenim conştienţi de haos, acesta încetează de a mai fi *haosul*. Apoi, pentru că în general un sistem ambiguist contrazice deja ambiguitatea: căci nici ambiguitatea, nici confuzia nu pot fi sistematizate; a spune că superlativul absolut al dezordinii nu poate fi gândit înseamnă să spunem, prin chiar aceasta, că nu putem gândi fără să ordonăm. Pentru ambiguiştii profesionişti, pentru negustorii şi vânzătorii de ambiguitate, lucrurile (toate lucrurile!) sunt ambigue, dar această ambiguitate, la rându-i, nu mai este ambiguă: dimpotrivă, chiar această ambiguitate însăşi este perfect neambiguă! Aşa se face că pentru dogmatismul schimbării totul se schimbă, în afară de schimbarea însăşi, care nu se schimbă... În ambiguism, ambiguitatea este pentru lucrurile ambigue ceea ce este relaţia în relativism pentru termenii relativi: termenii corelativi sunt relativi unul faţă de celălalt, dar relaţia care îi relaţionează este nerelativă, exprimându-se printr-o lege sau o funcţie, înscriindu-se într-o formulă sau o constantă; confuzionismul sistematic este un simplism un pic complicat şi foarte puţin neclar, după cum

relativismul ambiguității este un absolutism grosolan camuflat ce reportează pe un alt plan sistemul de referință: confuzia aceea se descifrează ca o carte deschisă, ambiguitatea aceea este cusută cu ață albă. Statică și definitivă, ambiguitatea grea a minciunii ne dă, fără să vrea, un mesaj despre mincinos. – Să opunem acum dialectica echivocului infinit dogmatismului ambiguității absolute; ambiguității neambigue, ambiguitatea nesfârșit de ambiguă[13], adică echivocul. Echivocul nu este, precum ambiguitatea mai mult sau mai puțin artificială a relei credințe, oprit o dată pentru totdeauna în exponentul lui finit: acum este vorba despre echivocul unui echivoc; acest echivoc, el însuși echivoc, acest echivoc insesizabil și iritant ne scapă din mâini la nesfârșit și dejoacă malițios orice punere în ecuație. Marele pictor Vassili Kandinsky intitulează *Ambiguitate* un tablou aproape muzical în care semnificații multiple autorizează în mod simultan interpretări contradictorii: în limbajul nostru, ar trebui să-i spunem Echivoc. Din subtilitate în subtilitate, echivocul clarului și al obscurului ne trimite la echivocul acestui echivoc și al simplității univoce și, din nou, la un al treilea echivoc, iar dezbaterea nu are sfârșit: regresia care sustrage amfibolia din amfibolie și din evidența unilaterală nu se oprește nicăieri. În mod dialectic, echivocul este atât de echivoc încât el trebuie să poată să nu fie așa, echivocul este atât de echivoc încât uneori este univoc! Tot așa imaginația, spune Pascal, este atât de mincinoasă încât uneori poate fi veridică, tot așa slăbiciunea poate fi în anumite cazuri o prefăcătorie sau o ironie a forței[14]: pentru că litota este într-adevăr culmea puterii; în sfârșit, tot așa libertatea poate să-și permită din când în când să fie sclavă! Este ca un lux sau un rafinament de mare senior... Dar în loc să acuzăm diabolismul confuziei deznădăjnuitoare și al înșelătoriei perfide, ar trebui în prezent să recunoaștem pozitivitatea unui echivoc ce știe să fie simplu și neambiguu când avem ochi ca să-l întrezărim și minte ca să-l înțelegem. Complicația, spuneam, este complexitatea complexă, complexitatea la puterea n, complexitatea cu exponent: dar complexitatea nu este ea însăși complexă decât pentru că poate să nu fie așa, pentru că poate să fie foarte simplă! Oare «stăpâna greșelii» nu ne înșeală întotdeauna? Ne revine nouă să captăm intermitentele și fugitivele adevăruri pe care le lasă să filtreze, să folosim lumina puternică

a unei jumătăți de secundă pe care fulgerul o aprinde în noapte: căci, dacă ambiguitatea neambiguă travestește grosolan un adevăr recognoscibil oricând, echivocul infinit de echivoc nu ne transmite decât niște evidențe instantanee și niște mesaje fulgurante; aruncată din speranță în decepție și din decepție în speranță, făptura învață să profite de clipa care trece și prinde din zbor scurtele prilejuri de inocență. – Duse la extrem, ambiguitatea specialiștilor și echivocul se schimbă și una și cealaltă în ceva contradictoriu lor, dar în moduri complet opuse: ambiguitatea se dovedește banal de neambiguă tot fiind mereu ambiguă, adică atunci când este *în profunzime* ambiguă; echivocul echiunivoc se revelează a fi univoc în străfulgerări, când este echivoc *la infinit*.

2. Nici înger, nici fiară?

Între imanența disperată și transcendența staționară, între submersia totală și emergența suspectă, este loc pentru relativitatea unei căutări nesfârșite ce ține conștiința mereu trează: conștiința aceasta nu este nici supraconștiință confuzionistă, nici inconștiență confuză, sau mai degrabă este și una și cealaltă împreună, găsindu-se totodată înăuntru și în afară, după cum am văzut; pentru că ea este conștientă de echivoc, dar, în afară de asta, este echivocă ea însăși... Regimul nostru uman este echivoc – și totuși, nu cel interesat trebuie să o spună; chiar mai bine: înecatul n-ar prea trebui să știe că s-a înecat! Prin opoziție cu o conștiință necinstită, prea avizată, prea bine informată, conștiința de bună credință este încă un pic inocentă: departe de a fi, ca ambiguistul machiavelic, spectatoarea unui spectacol, este ea însăși angajată în echivoc; nu numai universul ei este echivoc, ci însăși situația și destinul ei de conștiință. Conștiința finită ce face din ambiguitate specialitatea ei sau se specializează în ambiguitate așa cum tenorul se specializează în triluri și farsorul în farse, această semi-conștiință nu este lipsită de legătură cu prostia, dacă prostia înseamnă *să te limitezi la ceva* și să adopți definitiv un exponent determinat, să-i prinzi gustul și să te instalezi stabil la un anumit nivel mediu: complezență, aderență, satisfacție sterilă – acestea sunt trăsăturile unei conștiințe foarte burgheze, ce crede că zboară

deasupra haosului pe vecie. O transcendență mereu contestată se opune acestei instanțe supreme și totuși atât de medie, acestei transcendențe cocoțate atât de sus și totuși atât de mediocre a conștiinței sedentare: pentru că dublul nostru jurământ de credință, apartenența noastră la două lumi repune perpetuu transcendența în discuție. Așadar, făptura este intermediară, dar într-un sens activ și dinamic. Făptura, explica Pascal, «nu este nici înger, nici fiară...». Oare ce înseamnă asta? Ceva ce nu este nici una, nici cealaltă (*neutrum*), să fie oare, din întâmplare, o a-treia-ființă, o făptură medie, instalată în interval, domiciliind la mezanin? Nu, acel nici înger-nici fiară nu este un *tertium quid*, un al treilea ordin, intermediar între fiară și înger. Trebuie, deci, să credem că este în același timp și una și cealaltă (*utrumque*)? Acest caz se reduce de altfel la cel precedent, pentru că, dacă făptura este un amestec de spirit și de materie, ea reprezintă chiar prin aceasta un al treilea gen de existență, care nu este nici suflet fără trup, nici trup fără suflet, care este pe jumătate înger și pe jumătate fiară... Filozofia «simbiozei» speculează astfel diferitele sensuri ale prepoziției Cu, și își reprezintă cu ușurință cuplul psihosomatic ca pe înhămarea a două ființe împerecheate una lângă alta în același jug. Fiind amândouă deodată, corcitură de înger și fiară, ființa dublă ar fi ceva ca un hibrid, în sensul în care sirena și centaurul sau femeia-pește și omul-cal sunt niște hibrizi: înger prin aripi, taur prin copite; o curiozitate teratologică, la urma urmei! Imaginea aceasta a sufletului-trup este grotescă și absurdă: cel ce nu este un terț nu este, nici atât, un hibrid sau un amestec a două naturi, și nu-l numeam «amfibiu» decât ca să spunem așa și într-un limbaj paralelist: ca să fixăm ideile! Coexistență pașnică sau coabitare belicoasă, simbioza este o reprezentare la fel de simplistă ca și neutralitatea. Οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον, spune Platon despre aceste ființe amfibolice, intermediare între ființă și neant (μεταξὺ τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ μηδαμῇ ὄντος), inventate de cei ce născocesc enigme (ἐπαμφοτερίζουσιν)[15]. Deoarece omul nu este înger-fiară, deoarece nu este nici înger-nici fiară, rămâne ca el să fie sau înger-sau fiară (*alterutrum*), adică una din două: disjuncția tranșantă ne va reuși, poate, mai bine decât conjuncția sincretistă sau acel nici unul-nici altul (*neque... neque*)? Ar însemna să abandonăm realitatea compusului pentru

himerele purismului. Iar acest purism nu va fi devenit mai realist doar pentru că vom fi substituit purității unilaterale alternanța temporală a două purități: pentru Plotin, după cum am văzut, viața omenească nu este fie Bios, fie Zoé, ci *când* Bios și *când* Zoé; totuși, purismul purităților succesive rămâne purism; și o puritate cu eclipse rămâne puritate. Nici una, nici alta. Și una, și alta. Sau una, sau alta...: cu siguranță, făptura insesizabilă și imposibil de definit nu e nimic din toate astea; și totuși, în alt sens, ea e un pic din toate în același timp: neutralitatea, sinteza, puritatea îi convin și nu-i convin laolaltă. Dar, cum ambiguitatea este ambiguă la nesfârșit, această triplă negație și această triplă afirmație, ce sunt adevărate împreună, sunt și false împreună. Și această simultaneitate echivocă, în adevăr ca și în fals, și această simultaneitate de simultaneități și acest echivoc a două echivocuri trimit la rândul lor la afirmațiile univoce și foarte simple: omul este o ființă intermediară, omul este un hibrid, omul este o ființă pură; ființa angelică și bestială, ființa care nu e nimic este de fapt mereu alta, mereu dincolo de orice definiție actuală! într-un cuvânt: ființa fără contur precis, ființa aproape inexistentă, nu este nici static extremă, după modelul profesioniștilor extremismului, nici static mijlocie, ca moderații și cavalerii căii de mijloc: alungată din ipostază în ipostază, ea nu-și găsește locul nicăieri, și cu atât mai puțin la extremități. Chiar Pascal spune: «...cine vrea să facă pe îngerul, face pe fiara[16]»; și în afară de asta (ceea ce el nu spune): cine atinge fundul bestialității regăsește uneori pe neașteptate un fel de sfințenie; însuși Pascal, meditând asupra dialecticii *a contrario* a fariseului și a vameșului[17], vorbește despre grația ce răscumpără și sfințește, prin remușcare, o disperare inocentă și sinceră și care compensează ironia umilitoare a sfințeniei decăzute; ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. Inversarea lui Pentru în Contra, săritura lui Contra în Pentru alternează între ele la nesfârșit, așa cum alternează procesiunea și conversiunea. Angelismul și cinismul își trimit astfel ființa de la unul la altul într-o perpetuă mișcare de oscilație ce seamănă cu acel du-te-vino al suveicii. Or, acest du-te-vino nu este nicidecum un stagiu alternativ la cei doi poli ai existenței! într-adevăr, am putea crede că făptura staționează când ici și când colo, în zilele de sărbătoare în cer cu îngerii, în zilele de lucru în

adâncimile bestialității instinctive, asemeni unui burghez ce stă rând pe rând la Paris și pe Riviera: nu e deloc așa! În acest *când–când* nu este înscris nici un moment de oprire, iar oscilația e atât de rapidă încât echivalează cu o vibrație: de-abia atins, zenitul sufletului este pierdut din nou; să pierzi găsind, iată la ce se reduce tangența instantanee a acestei impure psihii cu extremele – sau, cu alte cuvinte: se stinge aprinzându-se, iată la ce se reduce apariția dispărândă, al cărei nume este scânteia; oare apariția dispărândă, găselnița iarăși pierdută nu sunt ca orice aproape-nimic și ca orice eveniment instantaneu pozitive și negative totodată? Dialectica ascendentă se complică cu o decadență continuă și metoda anagogică cu sens unic se transformă în relativitate. – Dacă omenescul nu poate fi niciodată localizat la cele două extremități, el este cu atât mai puțin reperabil pe un plan determinat intermediar între supraumam și subuman; la orice nivel ar apărea, el este întotdeauna în trecere și pe fugă, asemeni fulgerului... După cum am văzut, este greu să rezistăm tentației proiecției spațiale ce face din «al treilea» un «mijlociu» sau intercalează amestecul între cele două extreme. Ființa impură ar vrea să-și aibă ea însăși reședința în nu știu ce stare de mijloc stagnantă, ființa mixtă nu cere decât să se întindă pe divanul intermediarității. De fapt, acest medium este mai degrabă mediator decât median; și, dacă ar trebui să-l comparăm cu ceva, n-ar fi cu acel μέσον al lui Aristotel (deși «calea de mijloc» aristotelică este o excelență, adică o specie de superlativ), ci pur și simplu cu Erosul demonic al lui Platon: pentru că daimonul Eros, el însuși înger, relaționează în orice ființă îngerul și animalitatea. Fiecare om este Eros în acest sens: intervalul nu este mediul în care el se stabilește, ci locul de trecere prin care urcă și coboară. Pentru Pascal, ca și pentru *Banchetul*, omenescul umple intervalul[18], dar și omenescul își are un «du-te-vino» al lui[19]; și, dacă capitolul din *Două infinituri* situează făptura «între nimic și tot», el precizează că acest mediu este neantul, raportat la infinit, și totul, prin raportare la neant[20]. Deci, ființa ambiguă poartă virtual în ea determinări contradictorii. Condamnându-i, împreună cu Descartes, pe cei ce vorbesc despre trupesc în mod spiritual și despre spiritual în mod trupesc, respingând confuzia statică și cele două forme de bruiaj, spiritualismul burghez și materialismul burghez, Pascal admite echivocul infinit al unei ființe psihosomatice

ce instituie în ea însăşi schimbul a ceea ce este divin şi a ceea ce este omenesc. Dacă intermediaritatea este o situaţie, atunci medierea este o funcţie: este funcţia dialectică, agogică şi daimonică a omului.

3. Organul-obstacol

Omul nu este nici înger, nici fiară în acelaşi timp, este jumătate-înger-jumătate-fiară, este rând pe rând înger şi fiară, dar fiara, la rându-i, este, pentru înger, organ şi obstacol deodată. Raporturile infinit echivoce ale fiarei şi îngerului ne dovedesc că, dacă puritatea nu este niciodată la îndemână, impuritatea nu este mai inextricabilă, iremediabilă şi definitivă. Dar putem oare vorbi aici de «raporturi»? Ideea de raport presupune o comunicare sau nişte moduri de unire între cele două corelate comparabile care sunt puse în paralel, precum două traduceri ale aceluiaşi text în două limbi diferite: exprimare, transpoziţie sau contrapunct – această reprezentare juxtalineară şi pur metaforică nu ţine deloc cont de eterogeneitatea absolută, nici de disimetria ireductibilă a acelor aşa-zise corelate socotite ironic a coabita. Chiar mai mult: la drept vorbind, nu putem spune că sufletul şi trupul «există» pe acelaşi plan ca două substanţe de acelaşi ordin, sau că şi pentru unul şi pentru celălalt cuvântul *existenţă* are acelaşi sens. Două entităţi împerecheate pot supravieţui teoretic desperecheate; de aceea, pentru simplism, sufletul ieşit din trup reprezintă simpla diferenţă între totalitatea vie şi trupul neînsufleţit. Aşa ar sta lucrurile dacă trupul ar fi pentru suflet fie organ pur şi simplu, fie obstacol pur şi simplu. Dacă organismul ar fi unealtă şi n-ar fi decât asta, sufletul ar folosi organele aşa cum organistul foloseşte orga sau, în general, instrumentistul instrumentul: ca să se exteriorizeze, să se exprime, să comunice cu ceilalţi şi chiar, uneori, aşa cum se întâmplă în cazul minciunii şi al ipocriziei, ca să împiedice comunicarea directă şi să înşele. Oare sufletul foloseşte organele de simţ aşa cum organistul îşi foloseşte claviaturile, pedalele şi toată varietatea modurilor de funcţionare? În această analogie «ustensilă» recunoaştem idolul sufletului imaculat, al sufletului hegemonic şi conducător, anterior de drept instrumentelor de care

se serveşte: pentru că subiectul substanţial precede folosirea, având în vedere că pentru a face uz de ceva trebuie, mai înainte, să fii; oare această întâietate a gândirii ce munceşte faţă de unealtă, a demiurgului faţă de demiurgie, a pilotului faţă de timona cârmei nu se înscrie în logica substanţialismului şi a «instrumentismului» în general? Un gând absolut neexprimat ar fi deci tot un gând. Dar dacă gândirea este independentă de cutare sau cutare mod de exteriorizare (de exemplu: a scrie, a vorbi sau a acţiona), dacă este independentă *a fortiori* de cutare sau cutare gen special de expresie (de exemplu: a scrie în proză sau în versuri, a picta, a cânta, a compune muzică), ea nu este independentă de orice formă de întrupare în general: la limită, şi când se merge până la absurd, o gândire în suferinţă este o fantasmă la fel de goală ca şi o emoţie în suferinţă, o umbră la fel de orfană şi inconsistentă ca un sens în suferinţă, lipsit de semnele care l-ar semnifica; este ceea ce teoria «fiziologică» invocă pe drept cuvânt împotriva teoriei «ideologice». În rest, însăşi posibilitatea durerii ar dovedi deja că organul diferă total de iunealtă şi că el nu este doar avutul meu, ci şi fiinţa mea. Dacă pe muncitor îl poate durea mâna, pe mâna muncitorului n-o doare mistria: mistria nu este, aşadar, prelungirea mâinii în sensul în care mâna este prelungirea muncitorului. Sufletul este întotdeauna dat gata întrupat, aşa cum trupul nu poate exista decât însufleţit. – Şi totuşi, trupul este în mod paradoxal un obstacol mai mult decât un mijloc de exteriorizare. Acesta este punctul de vedere al purismului thanatologic. 'Εμπόδιον[21]: aşa vorbeşte *Phaidon*! Trupul este un *impedimentum*; în căutarea adevărului, trupul nu este un instrument, ci un impediment! Trupul stinghereşte sufletul şi îl împiedică să gândească, îl îngreunează cu migrenele lui, îi pune piedici prin boală, îl paralizează prin suferinţă; şi, mai ales, trupul îngreunează în noi, chiar în stare normală, plumbul ego-ului şi transformă levitaţia în gravitaţie, elanul altruist în filautie şi în egotropism. Corporeitatea este, deci, negativitate şi viaţa trupească este pur şi simplu negaţia ce trebuie anulată: asceza face aşa ceva chiar din această viaţă subţiind şi reducând cât mai mult cu putinţă obstacolul inert, făcând carnea lesne de mânuit, supusă şi suplă, reprimând prin anestezie exuberanţa vieţii somatice, şi asta până în ziua când obstacolul devine dintr-o dată inexistent prin moarte; pentru că moartea anihilează radical negaţia. Dacă trupul este un

organ şi permite cel puţin sufletului să se exprime şi cooperează astfel la lucrarea acestui suflet, moartea este pur şi simplu ceea ce taie comunicarea mortului cu cei vii: sufletul ἄνευ ὀργάνον nu mai are posibilitatea de a intra în legătură cu lumea de aici; dar putem concepe că legăturile ar deveni posibile dacă am avea un detector adecvat sau un receptor destul de sensibil ca să stabilim telecomunicaţia cu lumea de dincolo şi să-i captăm mesajele; într-atât este de adevărat că idolatria instrumentului favorizează aşa-zisa metafizică a metapsihicii: antropomorfismele incurabil empirice ale adepţilor spiritismului sunt o consecinţă a organolatriei! Filozofia «organului» futilizează moartea, dar filozofia «obstacolului» frivolizează viaţa: căci dacă trupul este un obstacol, trebuie să ne gândim că sufletul, fără trup, ar exista mai intens; ar vedea mai bine fără ochi, ar auzi mai bine fără urechi... Sufletul împiedicat, rănit, lovit se zbate în temniţă ca pasărea în colivie; sufletul îngreunat de piedici este prea liber pentru celula asta mică, aripile îi sunt prea mari, vocaţia prea pură: îngerul întemniţat se sufocă după gratii şi se gândeşte la azurul de unde a căzut. Din nou, este exact ceea ce se spune în *Phaidon*: ἀναγκαζομένη... ὥσπερ διὰ εἱργμοῦ διά τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα[22], obligat să privească fiinţele printre zăbrele, sufletul izolat este condamnat la o viziune refractată şi indirectă a esenţelor; îndatorat de *a priori*-ul lui trupesc, el nu percepe decât reflexele, copiile şi umbrele. Cât de uşor ar fi şi de imaculat, fără ecranul cărnii! Cât de pătrunzătoare i-ar fi viziunea! Acum îi trebuie o viziune extralucidă ca să facă translucid peretele opac al corporeităţii. Vai! Cine îi va reda intuiţia aceasta radioscopică? Aşteptând moartea eliberatoare, sufletul tânjeşte în spatele obstacolului ca un exilat. – Reflexia asupra instrumentului şi reflexia asupra împiedicării sunt deci amândouă optimiste: prima, considerând pozitivitatea organului, îi înfăţişează pe cei doi parteneri ca fiind de acelaşi sens şi de acelaşi semn; colaboratori în aceeaşi lucrare, sufletul şi servitorul lui îşi adună efectele şi se întăresc unul pe altul. Dimpotrivă, în filozofia disjuncţiei, sufletul şi obstacolul lui sunt de semne opuse şi se comportă unul faţă de altul ca Plus şi Minus. Aşadar, dacă numim instrumentismul un optimism optimist, va trebui să spunem că purismul este un pesimism optimist: pesimist în ceea ce priveşte viaţa aplicată ca o pedeapsă în această

lume unui suflet întrupat, optimist în ceea ce priveşte viitorul metaempiric promis, în lumea de dincolo, unui suflet eliberat; acest pesimism relativ optimist lasă speranţei ultimul cuvânt.

Mai ales ideea unui organ ce nu se constituie prin nimic în obstacol şi ideea unui obstacol pur ce nu este organ în nici un fel îşi dau mâna în acelaşi simplism «adialectic» şi «atragic»: pe de o parte, armonia sufletului şi a căilor şi mijloacelor puse în serviciul sufletului nu ridică decât probleme de utilizare tehnică şi de eficacitate în faţa unei inteligenţe artizane; pe de altă parte, negativitatea obstacolului nu pune altă problemă decât cea a suprimării sale radicale. Nici o dezbatere interioară, nici o contradicţie intestină: nu ne lovim aici de unul din antagonismele insolubile care, asemenea conflictelor de valori, determină opţiunile tragice, sacrificiile sfâşietoare sau cazurile de conştiinţă. Totuşi, antagonismul şi antiteza sunt deja prezente, deşi sub o formă benignă şi perfect viabilă, în ideea foarte simplă a organului: oricât de paradoxal ar părea, organul este deja un obstacol; organul (şi mai ales moderatorul) este un obstacol ce se naşte; şi viceversa piedica este tot un instrument, dar un instrument ce îngreunează şi încetineşte şi întârzie acţiunea mai mult decât este necesar. Iar metoda medierii, la rându-i, ce este altceva dacă nu scopul suspendat şi uneori chiar contrazis, scopul amânat, ţelul lăsat în vacanţă? «...ca şi cum, pentru a fi bun, ar trebui să fii un pic rău»[23]. Acest caracter echivoc al mediumului favorizează trei feluri de neînţelegeri: zăpăceala nerăbdătorilor şi a frivolilor ce se lasă păcăliţi de aparenţa exoterică; ipocrizia relei credinţe, machiavelismul relei voinţe ce exploatează, amândouă, echivocul. Purismul neatent, necunoscând funcţia agogică a logosului şi neluând în considerare în mijloace decât sterilul înconjur şi întârzierea negativă, adică nepăsându-i decât de timpul pierdut, se aruncă avid, imediat, asupra scopului şi se expune riscului de a-l rata; purismul relei credinţe, prefăcându-se că nu vede în mediere decât obstacolul şi că ia literal negativitatea şi opacitatea lui, înadins vrea scopul imediat şi fără dialectică, εὐθύς, spune *Philebos*[24] pentru că, într-adevăr, îl vrea imposibil şi a-l vrea pe loc este cel mai bun mijloc de a nu-l atinge; prin opoziţie cu această falsă naivitate, reaua voinţă întârzie cu o complezenţă suspectă printre mijloacele impure până ce uită scopul pentru

care există aceste mijloace. Aşadar, există două frivolităţi inverse: frivolitatea mijloacelor fără scop şi frivolitatea şarlatană a scopului fără mijloace, ce se ridică fără întrerupere spre absolut şi nu este decât o dorinţă platonică sau un pios optativ. Astfel că singura voinţă serioasă este aceea care, asemenea voinţei «consecvente» după Leibniz, vrea global tot organismul scop-mijloace. În timp ce purismul bunei şi relei credinţe se precipită asupra scopului fără a trece «*per gradus debitos*», escamotează, aşa cum spune *Philebos*, intermediarii τὰ μέσα, are fobia adevărată sau prefăcută a impurităţii mediatoare, în timp ce reaua voinţă îndeseşte mijloacele atât cât pofteşte ca să sufoce scopul sub greutatea lor, buna voinţă şi buna credinţă serioasă respectă transparenţa şi puterile anagogice ale medierii: pentru că mijloacele sunt buni conductori, iar raţiunea este facultatea prospectivă prin care interpretăm, înţelegem, descifrăm pozitivitatea aparentei lor negativităţi. Aşadar, tocmai printr-un fel de perversiune pesimistă sau printr-o ciudată complicaţie a spiritului am socoti organul însuşi ca pe o negaţie pură şi simplă. Şi totuşi, această mişcare secundă a conştiinţei, această suspiciune contra naturii, această perversitate filozofică ce ne tulbură credulitatea sunt chiar mărcile spiritului metafizic. Filozofia face să apară o contradicţie care, în stare normală şi cviescentă, adică în existenţa viabilă, rămâne perfect invizibilă şi insensibilă: pentru că negativitatea contractivă sau retractilă ce slujeşte ca termen de comparaţie existenţei nu contrazice această existenţă făcând-o de netrăit decât la apropierea morţii; iar filozofia, deoarece măreşte efectul de relief *vital–mortal* în plină continuare a existenţei, ar fi deja un fel de moarte, o moarte vie în mod paradoxal. Simplismul adialectic, amortizând coliziunea organului şi a obstacolului, atenuează contradicţia acută, stridentă, sfâşietoare ce zace *in adjecto* în cruditatea acestei împerecheri contra naturii: după cum am văzut, uneori el minimalizează piedica şi alteori minimalizează ajutorul instrumental pe care această piedică ni-l furnizează. În primul caz, făcând din obstacol o simplă neînţelegere, o pseudo-problemă sau un miraj, el supraestimează maniabilitatea organului şi subestimează lenea şi inerţia ego-ului; şi, în plus, el nesocoteşte reacţia instrumentului asupra instrumentistului: cauzalitatea aferentă sau indusă, refluxul etiologiei pe dos asupra etiologiei pe faţă sunt deci neglijate aici.

În al doilea caz, angelismul este cel care, făcând din trup obstacolul în stare pură, îl paralizează pe cel viu în această lume şi îl sorteşte morţii eliberatoare: pentru că sensul este infinit mai bogat decât semnele, elanul vital decât organele, sufletul decât trupul, cel mai bine e să aşteptăm marele act de eliberare care ne va face, din nou, îngeri. Fuga în moarte este consecinţa inevitabilă a acestui al doilea simplism. Obstacolul nu este o piedică invincibilă, dar nu este nici o dificultate gratuită şi artificială ce s-ar putea trata prin dispreţ. Organul-obstacol nu este când organ şi când obstacol, rând pe rând instrument şi impediment; nici organ în mod principal şi obstacol în mod secundar, sau viceversa; nici organ dintr-un punct de vedere sau printr-o latură, obstacol dintr-un alt punct de vedere sau printr-o altă latură... Nimic din toate astea! Acela ce nu e organ şi obstacol succesiv (mai întâi una, apoi cealaltă) nu este nici amândouă «împreună», dacă acest împreună exprimă pur şi simplu o coabitare sau o juxtapunere. Corporeitatea întreagă este organ şi obstacol, pe întreaga ei întindere şi din acelaşi punct de vedere şi în acelaşi moment; acel Pentru-că este el însuşi, în întregime, Cu-toate-că! Făptura nici măcar nu mai oscilează între «Quia» şi «Quamvis», nu mai este nici măcar trimisă de la unul la altul printr-un fel de du-te-vino dialectic: vibraţia a devenit atât de rapidă încât se imobilizează în evidenţa de neînţeles a sufletului întrupat, în paradoxul viu al fiinţei psihosomatice; spiritul e acela care, incapabil să conceapă coincidenţa contrariilor, profesează rând pe rând spiritualismul obstacolului şi instrumentalismul organului şi face naveta între «Quamvis» şi «Quia»: – pentru că ar trebui, ca să gândim acest raport echivoc şi derutant, un raţionament «bastard» şi nişte categorii cu totul noi. Amfibolia insesizabilă a unui Pentru-că ce este Deşi se verifică de asemenea prin absurd şi într-o formă negativă: nu pot subzista nici unul cu altul, nici unul fără celălalt.

Totuşi, această situaţie sfâşiată, pe care o numeam imposibilul-necesar, ar fi în mod tragic de nerezolvat, dacă obstacolul ar fi insurmontabil şi organul indispensabil; dar, pe de altă parte, contradicţia acută a imposibilităţii necesare nu ar fi decât o dificultate utilă, adică o contrarietate empirică, dacă organ şi obstacol ar fi în mod egal relative. De fapt, medierea, adică forma temporală a echivocului, implică o necesitate ce nu este o imposibilitate:

antiteza şi chinul sunt la prezent, dar sosirea sfârşitului şi rezoluţia dezbaterii sunt la viitor; căci medierea este, înainte de orice, futuriţie, şi ca atare îşi are momentul ei forte nu în mijloacele de astăzi, ci în scopul de mâine. Oare mijlocul nu este un moment provizoriu ce trebuie depăşit? Viitorul va avea ultimul cuvânt şi ultimul cuvânt contează; tensiunea tinde, într-adevăr, spre ceva, hărţuiala tinde spre reconciliere. Privilegiul pozitivităţii este şi mai marcat în situaţiile şi complexele imobile. Se spune că doi amanţi împătimiţi nu *pot* trăi nici împreună, nici despărţiţi, dar «a putea» este aici un fel de a vorbi, pentru că amanţii, la rigoare şi literal, pot trăi fie despărţiţi, fie împreună: despărţiţi, tânjesc, dar trăiesc; laolaltă, se bat, dar coexistă; aşadar, situaţia lor nu este literalmente disperată. Situaţia compusului psihosomatic nu este mai disperată, cu toate că este mai serioasă: căci dacă trupul şi sufletul nu pot trăi despărţite, pot, la urma urmei, să trăiască împreună şi chiar nu există decât în acest fel; într-adevăr, trupul este pentru suflet o condiţie *sine qua non* şi un organ necesar; dar nu este o piedică absolută de a trăi pentru el: este doar o jenă şi o limitare. O jenă serioasă, nu o negare tragică; obstacolul acela poate fi trecut; cu piedica aceea nu e imposibil să faci vicleşuguri, să negociezi, să manevrezi; nenumărate compromisuri şi infinite posibilităţi de tranzacţie au rămas la dispoziţia amfibiei, ajutată şi stingherită totodată de complicaţia ei constituţională. Fără îndoială că ar trebui să vorbim aici nu de tragedie, ci mai degrabă de ironie! Făptura are nevoie de dragul ei obstacol şi ea este util şi salutar stingherită de acest obstacol; mai mult ajutată, în definitiv, decât stingherită... Dacă obstacolul nu ar exista, ar trebui inventat. Secondată de ajutoru-i ce-o stinghereşte, încurcată de piedica-i miloasă, făptura, la urma urmei, ţine la viaţă mai mult decât la moarte! Făptura se luptă cu o imposibilitate necesară care este mult mai necesară decât imposibilă. Organul care împiedică este mai mult organ decât piedică: în acest monstru al ambiguităţii care este organul-obstacol, accentul cade, în cele din urmă, pe organ. Pozitivul şi negativul nu sunt aici pe acelaşi plan: ceea ce dovedesc deja cuvintele *organism* şi *organe*, primul desemnând o prezenţă fizică în spaţiu, celălalt desemnând uneltele fireşti ale instinctului, unul şi celălalt aplicându-se unei vieţi întrupate şi

puternic individualizate. Această disimetrie, această preponderență a lui «Quia» față de «Quamvis» și a lui Da exoteric față de Nu esoteric, iată ce ne salvează și face simbioza, la urma urmei, viabilă și suportabilă; de vreme ce trăim și de vreme ce rezultatul, în definitiv, este pozitiv, înseamnă că Plusul prevalează asupra Minusului. Târâș-grăpiș, de bine–de rău, prin mii de neplăceri, certuri, boli și neînțelegeri, paradoxul cu două picioare numit Om își petrece destul de bine furtunoasa existență printr-o acrobație continuă; marele biped gânditor aduce destul de bine, în fond! Din pericol de moarte în pericol de moarte, cel ce trăiește sfârșește astfel prin a muri de-a binelea, în ziua când imposibilul-necesar se dovedește cu hotărâre pe cât de imposibil, pe atât de necesar: în ziua aceea, compromisul se sparge și încetarea existenței este singura soluție pentru ceea ce este instabil. Dar atâta timp cât uniunea necesară rămâne pur și simplu dificilă sau scabroasă, ființa noastră se continuă ea însăși ca reușită a fiecărei clipe, ca șansa miraculos reînnoită a oricărui minut, ca amânarea nedefinită a marelui eșec mortal și a falimentului absolut. După cum ciclistul cade înainte, adică stă în echilibru prin mișcare, tot așa ființa sfâșiată scapă înainte, adică își rezolvă contradicția prin devenire. Exprimarea, care este o formă parțială a afirmării vitale, se bazează pe o dezbatere de acest gen; dezbatere contestată, dezbatere indecisă a cărei fericită concluzie se numește stil. Oare semnele nu fac un joc acrobatic cu acea parte a sensului ce nu se poate exprima? Mergând pe o frânghie întinsă între vidul tăcerii și minciunile secătuirii, limbajul este, în însăși pozitivitatea sa, un fel de soluție, un succes, o victorie a organului asupra obstacolului; limbajul, fenomen sonor și prezență spațială, este, pentru instrumentist, un mijloc pozitiv de a comunica, de a comanda sau de a-și descărca sufletul, prelungirea și strălucirea unei voințe; iar dacă este o rarefiere sau o deformare a sensului, el este *imprimis* transmiterea acestuia, transmiterea făcându-se cu acest preț. Sensul nu se comunică decât trădat. Gândirea debordează imens cuvintele, și totuși o gândire neexprimată este o gândire avortată, o gândire larvară, o gândire în suferință. La fel, muzica suprasensibilă, ἁρμόνιη ἀφανής, este infinit mai măreață și mai bogată decât muzica audibilă, și totuși muzica nu începe să existe

decât la nivelul primei coarde vibrante sau în prima undă sonoră; rumoarea confuză din nevăzuta cetate Kitiej nu devine muzică decât o dată ce e canalizată de flaute şi limitată de viori: strâmtorarea binefăcătoare este condiţia însăşi a unei existenţe fizice şi reale. Acesta este în general rolul echivoc al materiei pentru artist: nu se sculptează nici în oţel, nici în zăpadă, ci într-un organ-obstacol dur şi docil totodată, ce rezistă şi cedează în acelaşi timp modelărilor noastre, şi care este «plastic» prin chiar această ambiguitate. Ceea ce împiedică, altfel spus întârzie, dezminte, sărăceşte sau desfigurează, îngustează sau deformează, iată exact ceea ce mediatizează; existenţa sensibilă neagă şi afirmă în acelaşi timp, şi nu afirmă decât pentru că neagă, şi nu neagă decât afirmând. Aceeaşi ambiguitate s-ar regăsi în legăturile sufletului cu organele senzoriale şi, mai precis, în legătura vederii, care este elan, cu ochiul, care e organ: în mod paradoxal, Bergson[25] ne arată în materialitatea ochiului un obstacol ocolit în care se afirmă pozitivitatea creatoare a elanului vital; dar ceea ce ar trebui să adăugăm, o dată cu Simmel[26], este faptul că obstacolul este tocmai condiţia vederii; dacă omul ar fi înger, ar vedea mai bine fără ochi; dar cum nu e decât o biată făptură, omul fără ochi este orb. În cele din urmă, trupul şi prezenţa trupească în general sunt cele care, circumscriindu-ne fiinţa, mărginind-o cu moarte, refuzându-i ubicuitatea şi universalitatea, sunt condiţiile unei existenţe efective: căci nu putem fi totodată totul şi cineva; renunţând la a cumula, făptura va exista cel puţin în mod pozitiv. Trupul este moartea sufletului, dar e o moarte vitală; trupul este sufletul suspendat, dar sufletul are nevoie de strâmtorare pentru a exista. Această alternativă nu defineşte, în fond, blestemul binecuvântat ce se numeşte finitudine? Unilateralitatea punctului de vedere monadic este în acelaşi timp condiţia şi preţul unei realităţi puternic individuate: căci dacă orice determinare înseamnă negare, este încă şi mai adevărat să spunem că orice negare înseamnă venire la existenţa concretă. Nimeni nu resimte direct şi sincer finitudinea ca pe o privaţiune: pentru că, aşa cum nu vedem absenţele, ci numai prezenţele, aşa cum regretul pentru trecut şi speranţa de viitor sunt nişte sentimente prezente, în sfârşit, aşa cum o lipsă nu o simţim direct, ci o conchidem din anumite senzaţii

specifice, transformate prin raționament în nevoi, tot așa metafizica este cea care, printr-o reflecție asupra existenței făpturilor și printr-o comparație cu ideea de Absolut, ajunge la concluzia imperfecțiunii și limitării noastre, adică la rău; dacă eternitatea este vocația noastră, devenirea și mișcarea trebuie să fie considerate lacunare; dar în mod imediat și primar (și până aici nominalismul particularității concrete este cel adevărat), condiția noastră de făptură ne este dată ca venind de la sine, adică în toată plenitudinea, iar continuarea ei indefectibilă nu pune vreodată în discuție originea radicală sau quodditatea ființei; noi nu simțim că ființa noastră ar fi cucerită de la neant sau ar umple un gol preexistent, nici măcar nu o simțim limitată și circumscrisă de neființă, nu-i percepem direct insuficiența sau neîmplinirea: în virtutea unui fel de «tautologie ontică» pe care cu plăcere am numi-o *tautousie* și pe care Parmenide o exprima în sentența μηδεν ουκ ἔστιν, ființa nu-mi vorbește decât despre ființă; pentru o conștiință spontană și care aderă la propria ei existență, ființarea întrupată nu este trăită ca piedică de a fi în altă parte, nici ca renunțare la a fi altcineva; chiar mai mult, renunțarea la omniprezență, omnipotență și omnilateralitate și alternativa, în general, nu sunt trăite ca prețul pe care trebuie să-l plătim pentru a fi cel puțin cineva sau ceva; iar lumea noastră, la rându-i, nu este spontan concepută ca «una dintre lumile posibile» sau ca o lume printre altele. În sfârșit, viața nu îmi vorbește despre moarte; viața nu-mi vorbește decât despre viață; viața nu știe să spună decât Da, pentru că este prin ea însăși, ca și ființa pură și simplă, absolut afirmativă; numai pentru bolnavi și, la rigoare, pentru filozofi, ființarea în general, ființarea nudă, *Esse nudum*, este ea însăși o luptă dificilă împotriva rezistenței neantului.

După ce am verificat că în-afară este pentru înăuntru condiție și negare în același timp, dar mai întâi condiție, ar trebui să arătăm în ce fel înăuntrul, la rându-i, adică conștiința, tulbură funcționarea inocentă a organelor, dar, *chiar prin aceasta*, face din trup o ființă vie animată, înzestrată cu o formă organică și cu acel misterios nu-știu-ce fără de care trupul se va întoarce la materialitatea lui de cadavru și de deșeu scârnav. Astfel, amfibolia amfibiei este dusă la apogeu: sufletul și trupul, subiectul-obiect și obiectul-subiect se

stânjenesc reciproc şi, prin faptul că se stânjenesc, îşi împrumută existenţa unul altuia. De aceea, echivocul infinit nu se imobilizează întotdeauna, aşa cum se întâmplă la persoana fizică înarmată cu un limbaj, un creier şi organe de simţ, în nişte structuri sigure şi în ţesuturile unui organism viabil: pentru efortul moral al omului, finitudinea nu este ceva gata făcut, şi nici un compromis făcut o dată pentru totdeauna între ambiţia mea metafizică şi inexistenţa pură; finitudinea morală este fluentă şi rezultă dintr-o tensiune neîntreruptă, dintr-o luptă fără răgaz, dintr-o supraveghere constantă. Sigur, povara ego-ului, şi concupiscenţa, şi voracitatea pleonexică sunt întrucâtva organul-obstacol al dezinteresului, aşa cum instinctul de conservare şi inerţia trupului terifiat sunt organul-obstacol al curajului: căci tocmai gravitaţia dă trambulinei detenta elastică şi forţa de avânt elanului ascensional; şi, de asemenea, rezistenţa egoismului îndărătnic, contracarând altruismul, face meritorii curajul şi abnegaţia şi supunerea faţă de datorie; levitaţia nu ar exista fără gravitaţie, nici chemarea vocaţiei fără mişcarea contrarie a «înclinaţiei». Toată ironia meritului constă în acest joc de basculă; trebuie să fii poltron ca să fii curajos, după cum trebuie să fii avar ca să fii generos, după cum trebuie să fii egoist ca să fii dezinteresat! Nu putem totuşi spune că «Quia» şi «Quamvis» sunt aici încrustate unul în celălalt în aşa fel încât să facă invizibil orice conflict şi să camufleze negativitatea obstacolului: când este vorba despre raportul dintre starea naturală şi virtute, obstacolul şi organul sunt în echilibru instabil – adică disocierea lor nu mai este efectul unei reflecţii mediate, ci se impune cu evidenţă; aici, piedica este de la sine înţeleasă, nu întruparea – pentru că trupul este cu siguranţă rău: în loc să limiteze şi să canalizeze, obstacolul contrazice; obstacolul nu este simplă renunţare sau îngustare, obstacolul este renegare, iar aversiunea pe care ne-o inspiră este proporţională cu dezminţirea pe care ne-o aplică; de aceea, nu e de-ajuns, în morală, să spunem că duşmanii noştri sunt prietenii noştri: cărnii ostile, dezinteresul îi opune un refuz împătimit. Aşadar, ego-ul este într-adevăr, dacă vrem, mijlocul sau baza altruismului, dar cu singura condiţie ca agentul să nu ştie nimic: căci această mediere cere cea mai desăvârşită inocenţă pentru a opera; iar convingerea că egoismul este un

moment necesar în evoluția morală ar fi măgulit repede ipocrita noastră complezență și reaua noastră credință.

4. Timpul și ambiguitatea nesfârșit de ambiguă

Așadar, sufletul nu este numai înăuntru și în afară totodată, deopotrivă dincoace și dincolo de limită: trupul este pentru el barieră și instrument în același timp, bariera aceasta este tocmai ceea ce îl face să comunice cu lumea; sufletul este vârât în carne și chiar constituțional confundat cu ea; și totuși, rămâne distinct de aceasta: întruparea este tocmai ceea ce îl eliberează. Ca prizonier al trupului, el rămâne înăuntru, dar este deja în afară, pentru că este, de drept, cu totul altceva; dar, în măsura în care este în afară, el este încă înăuntru! Să arătăm acum în ce fel echivocul, prin efectul devenirii, se reproduce la infinit în conștiința însăși. Timpul, care este mijlocul tuturor mijloacelor și obstacolul elementar, timpul desparte unind și unește despărțind: pentru că, așa cum spațiul îndepărtează și apropie în același timp, sau cum oceanul desparte continentele, și chiar prin faptul că le desparte, le face să comunice, permite vehiculelor mobilității umane să circule, să negocieze, să meargă în altă parte, să schimbe produse, să transporte mărfuri, tot așa timpul este deopotrivă negare și mediere, înconjur și mijloc de comunicare, cauză de întârziere și bun conductor; acest încetinitor este, totodată, marele intermediar agogic ce face să sosească viitorul și să se împlinească futuriția; principiu al amânării și al expectativei plicticoase, timpul este ceea ce trebuie așteptat și, prin asta, el ne pune răbdarea la încercare – dar el este și cel ce relaționează și leagă. Să te oprești ca să ajungi mai repede, să dai înapoi ca să înaintezi mai bine, să te lași în jos ca să urci, asemenea cuiva care-și ia elan pe o trambulină – toate fentele acestea strategice sunt și niște șiretlicuri ale timpului și niște simulări temporale: aici mijlocul se numește moment și el este, ca și mijlocul însuși, negație afirmativă și pozitivitate relativă, în același timp impediment și instrument, căci el ne cere să mergem *piano* ca să progresăm *sano*. Dublul obstacol al spațiului și al timpului, dacă ne interzice omniprezența și «omniprezentul», face posibile, dimpotrivă, mișcarea și munca:

mişcarea, cu scopul de a împreuna, suplineşte ubicuitatea; truda şi progresul efortului suplinesc instantaneitatea şi eternul «Nunc». Această densitate de interpoziţionare pe care o numim timp este deci deopotrivă tare şi moale: tare şi incompresibilă ca o soartă, docilă şi compresibilă la infinit ca un destin: pentru că timpul este cel mai supus dintre toate mediile; timpul este cariera libertăţii noastre şi câmpul nelimitat al acţiunilor noastre. În *Facerea*, Dumnezeu îl aruncă în istorie pe cel până nu demult preafericit în Rai şi îi hărăzeşte suferinţa şi durerea; dar nu i-a interzis celui căzut să transforme pământul, să cultive câmpurile, să crească grâu; dimpotrivă, îi abandonează imensa latitudine a timpului, cu permisiunea de a face din ea ce va voi; el pune în faţa făpturii drumul interminabil al viitorului pentru ca din acest pelerinaj ea să tragă, în vederea regenerării sale, cel mai bun folos cu putinţă. Şi, în definitiv, inocentul devenit impur şi cufundat în durată se descurcă cât se poate de bine şi face din blestemul lui o binecuvântare relativă; omul dezamăgit renunţă la magia împlinirii imediate a dorinţei şi la cea a prezenţei totale: cel puţin (şi acest «cel puţin» anunţă că un minim vital este salvat în plină impuritate), el dispune de futuriţie pentru a încerca să-şi restaureze, de-a lungul timpului, integritatea de la începuturi. Împiedicat să fie pe de-a-ntregul în act în orice clipă, el se va totaliza prin devenire. În măsura în care omul revendică vocaţia eternităţii, devenirea îi este obstacol şi ea consacră, împreună cu spaţiul, renunţarea lui la a fi *Sempre-ubique*: constrâns la fatalitatea impenetrabilităţii şi a localizării, ce-l cantonează ici sau colo, omul se deplasează greu din loc în loc; condamnat să nu fie decât unul singur prezent o dată, el se agaţă şi se târăşte pe firul istoriei ca un exilat; dar, în măsura în care se adaptează la devenire ca la elementul lui natural[27], în măsura în care înoată în durată ca peştele în apă, durata aceasta este instrumentul realizării lui. De fapt, omul nu este o fiinţă esenţialmente pură şi atemporală, care ar fi căzut accidental în istorie; omul nu este o substanţă fundamental invariabilă, ce ar evolua şi s-ar schimba în mod secundar: căci «există schimbări, dar nu există, sub schimbare, lucruri care să se schimbe...»[28]. Răsturnând asertiunile din *Timaios*, Bergson nu merge oare până la a spune că eternitatea este un reflex imobil al timpului? Omul este esenţialmente temporal şi pe de-a-ntregul

schimbare. Nu că ființa imuabilă ar evolua *în* dimensiuna și *în* pista timpului: pentru că metafora ființării-întru ar spațializa din nou ceea ce nu este deloc un rezervor sau un recipient vid. Omul total este acela care se află devenind în toată densitatea lui și el este, ca să spunem mai bine, timp încarnat, devenire în carne și oase! Ce lustrații ar putea restitui vreodată puritatea celui care, schimbându-se în întregime în orice moment, n-a fost niciodată simplu? Impuritatea e legată, într-adevăr, de devenire, pentru că ea este inerentă schimbării și pentru că nu există devenire fără schimbare. În eternitatea mitică de unde se presupune că a căzut, ființa ar fi rămas în mod evident simplă și pură, acest superlativ incalificabil fiind, înaintea faptelor diverse ale evoluției, la fel de inenarabil pe cât de indescriptibil: în sânul unei uniformități în care altul încă este același, în care nu există nimic decât informa, insipida, indicibila inocență, nu se găsesc caracteristici enumerabile, nici plural intrinsec. La primul pas pe care îl face în afara acestei simplități atemporale, ființa a devenit deja impură! îndepărtată și himerică rămâne, așadar, puritatea originilor... Și să nu spunem: omul poate deveni rămânând pur, sau poate fi impur fără a deveni! Puritatea fiind superlativul superlativelor, cum s-ar distinge mai multe transparențe succesive unele de altele? Prin ce determinări? Ce calități diferențiale? Devenirea este alterare sau nu e nimic, și prin urmare puritatea purissimă ce *devine alta* nu poate deveni decât impură. Și invers, când impurul nu devine, înseamnă că el este relativ pur: căci confuzia este progresivă și orice stabilizare a gradului de impuritate este indicele unei simplități relative. Devenirea este deci principiu de impuritate pentru cel impur, căruia îi agravează confuzia, ca și pentru cel pur, căruia îi amorsează alterarea. Fie că ne înfățișăm timpul ca alterare ireversibilă, fie ca pe o conservare, ambiguitatea lui apare în egală măsură în ambele cazuri. Dacă devenirea face cu adevărat să sosească viitorul, cu alți termeni face ca neființa să fie, va trebui să conchidem că singurul nostru fel de a fi este de a fi nefiind. Nu că acel γίγνεσθαι ar fi la drept vorbind un amestec de ființare și de neființare (căci cum se poate amesteca ceva cu nimic?), ci pentru că ființa devenirii este o ființă rarefiată și lacunară, pentru că ea există, cum spune Aristotel[29], cu greu și în chip obscur: οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς. Ființa devenindă este în fapt mai

mult echivocă decât amestecată: este ceea ce nu este: ceea ce este, nu este; este alta decât este, mereu mai mult sau mai puțin, și dezminte fără încetare principiul identității. Într-un mod univoc, acest fel de a fi al neființării nu este nici o ființă (pentru că *Esse* al său e mai mobil decât nisipurile mișcătoare), nici absolut nimic (pentru că acest indeterminabil este totuși ceva, chiar dacă nu e un lucru!). Ceea ce există de departe și în mare, dar nu încape în nici o definiție instantanee și nu se epuizează în nici o morfologie în act, este cu siguranță un soi de aproape-nimic. Mai precis: această existență inexistentă era sau va fi, dar nu o surprindem niciodată în flagrantă instanță de prezent; ea este în mod perpetuu lăsată pe mâine; neantul ei nu este, așadar, o neființare pur și simplu: este neființarea lui Nu-încă sau a lui Deja-nu-mai, neființare căreia dublul proces al futuriției și al preteriției îi conferă un fel de negativitate pozitivă. Τὸ μὲν γαρ αὐτοῦ γέγονε καὶ οὐκ ἔστι, τὸ δὲ μέλλει καὶ οὔπω εστίν, spunea deja Aristotel. Devenirea este numele acestui comparativ sintetic, al acestui echivoc trăit ontic și meontic totodată, al cărui accent tonic este întotdeauna înainte. Desigur, alegând drept ființă a omului faptul-de-a-deveni-altul, Dumnezeu nu a ales ce era mai evident și mai univoc, ci dimpotrivă, ceea ce era cel mai fluid, mai lichefiat, mai controversabil: căci timpul este un nu-știu-ce pe care liber-cugetătorii și capetele pozitive îl pot nega fără riscuri și care face inconsistentă și derutantă ideea unei naturi umane. Oare timpul nu este decepția prin excelență? – Dar timpul nu este numai inovație și succesiune: el mai este și adunare a amintirilor și anticipare a viitorului; el implică supraviețuirea trecutului și preformarea viitorului; acel Deja-nu-mai este, în anumite privințe, încă prezent, așa cum Nu-încă este, într-un anumit fel, deja aici. Curgând și depunând aluviuni de-a lungul cursului său, muncind fără răgaz la sedimentarea și stratificarea conștiinței, devenirea este încurcătorul prin excelență, și ea dublează impuritatea ființei impure: multiplicarea straturilor suprapuse, care este un efect al memoriei, nu se petrece fără confuzie și încurcătură. Sau, dacă preferăm alte imagini: timpul îngroașă organizarea polifonică a conștiinței; el face ca orice gând să fie dublat de un gând ascuns, orice intenție de o intenție ascunsă, face ca atâtea subînțelesuri să viețuiască în masa intramentală, atâtea subvoliții clandestine, atâtea subintenții

subterane, încât sinceritatea față de sine devine pentru introspecție un ideal de transparență himerică și o limită de neatins; o viață intensă și secretă locuiește în adâncimile unde voci nenumărate se amestecă. Onctuoasa durată, răscolind amintiri, percepții și anticipări, ne meșterește astfel o dublă imanență: imanență de succesiune, adică trecutul și viitorul implicate în prezent; imanență de coexistență, adică întregul implicat în fiecare parte. Această totalizare infinită, ce face atât de instabilă sinteza numită Organism, și-a găsit în Leibniz și în Bergson cei mai buni apărători: dar, pe când Bergson o raportează la devenire și la compenetrarea amintirilor, punctul de vedere al lui Leibniz este totodată logic și biologic: așa cum monada este expresia microcosmică a marelui univers, la fel fiecare organism este organic la infinit.

În ceea ce este infinit de mare ca și în infinitezimal, paradoxul stoic al Amestecului total, ideea foarte modernă și aproape absurdă a unei totale osmoze își regăsesc, poate, adevăratul lor sens. Acea κρᾶσις δἰ ἄλων nu este o juxtapunere (παράθεσις) mecanic disociabilă, ci expansiunea reciprocă a două corpuri, unul prin celălalt, ci difuziunea și interpenetrarea «suflurilor» care, animând corpurile, explică simpatia mutuală a tuturor elementelor universului. Acea μῖξις totală nu se opune mai puțin combinației (σύγχυσις) decât juxtapunerii; combinația este un amestec în care elementele combinate, topindu-se unele în altele, sunt alterate atât de mult încât dispar și-și pierd caracterele distinctive: în acea σύμμιξις infinită, corpurile amestecate își păstrează, într-un fel greu de înțeles, proprietățile respective și calitățile individuale. Pentru a face înțeleasă propagarea infinită a efluviilor, Chrysippos le compara cu picătura de vin ce impregnează întreg oceanul: «Marea întreagă se schimbă din cauza unei pietre», va spune Pascal; și, într-adevăr, așa cum un virus acționează la distanță, sau cum un flacon de parfum ce se evaporă la New York transformă de drept întreaga componență a atmosferei terestre, tot așa cea mai mică impuritate contaminează instantaneu totalitatea ființei. «...Orice corp se resimte de la tot ceea ce se întâmplă în univers», citim în *Monadologie*; și Leibniz reamintește cu această ocazie aforismul lui Hippocrate: σύμπνοια πάντα[30], toate lucrurile conspiră sau, cum spunea Marc-Aureliu, toate lucrurile sunt înlănțuite de o legătură sfântă. Această molipsire instantanee are drept

corolar posibilitatea unei purificări instantanee sau, aşa cum s-a remarcat[31], totalizarea eternităţii în fericirea înţeleptului: căci legea lui tot-sau-nimic se aplică înţelepciunii totale, ca şi amestecului total! O reprezentare atât de «nocturnă», atât de contrară logicii luminoase a solidelor, disjuncţiei simpliste a existenţelor distribuite în spaţiu «*partes juxta partes*», o reprezentare ce strică atât de scandalos articularea plastică a corpurilor îi şoca pesemne pe greci. Platon a considerat întotdeauna ambivalenţa şi contradicţia nişte absurdităţi[32]. Aristotel, criticând Amestecul infinit al lui Anaxagoras, contesta deja faptul că totul s-ar amesteca cu totul, πᾶν ἐν παντὶ μεμίκρθαι, ἐν ἑκάστῳ ἕκαστον ὑπάρχειν[33]. Dimpotrivă, tratatul plotinian *Despre Amestecul total*, deşi reluând criticile peripateticiene expuse de Alexandru din Afrodisia în *De Mixtione*, este de fapt favorabil paradoxologiei stoice. Adevărul este că stoicii, ataşaţi de materialism, nu aveau mijloacele pentru a exprima în mod real ideea modernă a sintezei, nici pentru a concepe o combinaţie generatoare de noutate; într-adevăr, sinteza este un amestec ale cărui componente sunt modificate, chiar transsubstanţiate, atât de mult încât devin de nerecunoscut: aşa cum punerea în legătură, într-o corelare, reacţionează ca un al treilea factor asupra termenilor relativi, tot aşa sinteza alterează şi transmută natura elementelor combinate, după modelul combinaţiilor chimice; astfel se explică noua calitate ce iese din amestec, ποιότητος ἄλλο εἶδος μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν[34], principiul identităţii în neregulă, faptul că întregul poate să nu fie egal cu suma componentelor sale. Mai mult: numai variabila Timp ar fi dat un sens ideii unei sinteze novatoare, mereu repusă în discuţie, şi paradoxologiei interpenetrării; pentru că tocmai în timp se înfăptuiesc metabolele.

Oricum, teoreticienii amestecului total au întrevăzut, poate, misterul unei crazii infinite, ilogice şi transspaţiale, al unei sincrazii mutuale, care dezminte în acelaşi timp principiul identităţii şi principiul impenetrabilităţii. Fiecare element al unei totalităţi spirituale este el însuşi această totalitate; sau, aşa cum gândea Leibniz, înainte de Bergson[35], nu există decât părţi totale... De exemplu, toate virtuţile, după Chrysippos, se găsesc în fiecare virtute, în aşa fel încât cel care posedă una le posedă pe toate; şi aşijderea, tot ce e inteligibil se găseşte în fiecare lucru

inteligibil, după Plotin, ὅμον ἐν ἑκάστῳ εἶναι[36]. Εκαστος πάντες,... ὁμοῦ δέ εἰσι. Totul se găseşte în fiecare lucru şi, în cele din urmă, totul este în tot: δί ὅλου ὀλον; şi ne păstrăm dreptul de a spune o dată cu Seneca: «*Omnia in omnibus sunt*.»[37] Existenţele nu se mai încurcă unele pe altele în spaţiu; colocaţia geloasă a fiecărui corp în locul lui privat, interdicţia ca două prezenţe să coexiste în acelaşi loc nu se mai impun cu evidenţă: trebuie să ne obişnuim cu ideea aproape inefabilă a unei compenetrări integrale şi reciproce, κατὰ πᾶν διάδυσις θατέρῳ εἰς θάτερον[38]. Şi, de fapt, ceea ce este în mod deosebit contradictoriu şi de neconceput pentru logica includerii, este ideea unei reciprocităţi a lui *Inesse*: cum oare pot doi termeni să fie *unul în celălalt*, ἐν ἀλλήλοις[39], printr-o implicare mutuală şi o încastrare reversibilă? E ca şi cum te-ai întreba cum oare două fiinţe se pot poseda reciproc în iubire! Această reciprocitate iraţională nu este inteligibilă decât atunci când abandonăm ideea unei posesiuni unilaterale şi nereciproce, adică a unei relaţii cu sens unic: căci, aşa cum cauza poate fi efectul propriului ei efect, iar efectul, cauza propriei lui cauze, tot aşa posesorul poate fi posedat de cel pe care-l posedă: *captus victorem cepit*! La fel ca o apartenenţă reciprocă, încurcătura inextricabilă a unei implicări reciproce se descurcă dacă renunţăm la orice localizare, la orice reperaj spaţial, la orice disjuncţie între afară şi înăuntru... Interpenetrarea totală, care constituie legea existenţelor spirituale, este intim legată de misterul omniprezenţei: ὅλον... ἐστιη ἕκαστον καὶ πανταχῄ πᾶν[40], scrie Plotin, după *Parmenide*; oare Plotin nu consacră două tratate întregi ubicuităţii principiului spiritual? Tocmai în emanatism şi în metaforele luminii atât de frecvente la Plotin[41], ideea difuzării instantanee şi a omniprezenţei infinite va trece pur şi simplu cu buretele peste categoriile spaţiale. Depreciind topografia memoriei, Bergson ar fi spus şi el, de bunăvoie, că gândirea nu se află undeva (πoυ), ci peste tot şi nicăieri, peste tot pe de-a-ntregul (πανταχοῦ ἅμα ὅλον); totuşi, la el omniprezenţa omniabsentă are un înţeles nu static, ci temporal. Aşa este regimul difluenţei generalizate, specific pentru tot ceea ce ţine de suflet, şi care face zadarnică orice disjuncţie, caducă orice analiză, factice orice fărâmiţare. Acelaşi echivoc infinit se regăseşte deci în suflet şi în trup totodată: tocmai regimul amfibolic al organului-obstacol

face ca durerea să fie uneori atât de greu localizabilă, boala atât de atmosferică şi simptomele «patognomice» atât de ambigue, în sfârşit, terapeutica atât de dezamăgitoare: survenind la nivelul acestui obiect-subiect pe care-l numim trup, durerea, pe care Bergson o consideră efectul unei tendinţe motrice asupra unui nerv sensibil, durerea nu este oare semnul prin excelenţă al intermediarităţii şi al confuziei? Şi, asemănător, timpul este acela ce duce la apogeu marea dezordine a interiorităţii; datorită lui, disjuncţiile cerute de principiul identităţii îşi pierd forţa; datorită lui, localizările impuse de topografie devin neclare, vagi şi oarecum atmosferice.

În calitatea ei de alterare continuă, Devenirea (*Fieri*) este un aproape-nimic ca o fantomă; în calitatea ei de păstrătoare, este principiu al încurcăturii: iată partea ce-i revine obstacolului. Or, acest obstacol este şi organ. Memoria, ce reţine trecutul în prezent, nu amestecă în mod secundar un trecut, un prezent şi un viitor despărţite la început, ca să facă din ele un soi de terci; ci ea combină nişte sinteze originale pe care noi le analizăm după aceea în viitor, prezent şi preterit; ea adună trăirile vieţii într-o experienţă unică, ce este experienţa de acum, în orice clipă: pentru că viitorul şi prezentul nu sunt, la urma urmei, decât nişte modalităţi ale prezentului şi nişte moduri de a trăi prezentul acesta; oare amintirea, regretul, speranţa nu sunt nişte evenimente psihologice actuale la fel ca percepţia? Devenirea este deci un astăzi continuat. Oare se poate chiar invoca, drept vorbind, o «conservare»[42] sau capitalizare a amintirilor? Bergson însuşi, atât de neîncrezător în ceea ce priveşte serviciile oferite de simbolismul spaţial, ne-ar fi pus în gardă, fără doar şi poate, împotriva oricărui idol născut din cantitate, împotriva oricărei analogii metaforice: după cum engramele nu se stochează în celulele creierului, nici amintirile nu se înmagazinează sau acumulează în durată; îmbogăţirea experienţei, tezaurizarea imaginilor nu sunt decât nişte feluri de a vorbi. Nu, timpul nu este un recipient în care s-ar acumula nişte conţinuturi; nici trecutul nu este materialmente, literalmente reţinut în «Nunc»... Dar noi numim conservare posibilitatea oferită în orice clipă de a retrăi nişte evenimente care, după cronologia orologiilor şi a calendarelor, sunt nişte evenimente anterioare; «înregistrarea» amintirilor se reduce la această posibilitate de

aprofundare nesfârşită, la analiza aceasta virtuală ce dezvoltă şi inventariază fără sfârşit bogăţii inepuizabile; aceste bogăţii, în mod potenţial, dinamic, implicit latente în prezent, vor ieşi din el fără să fie conţinute actual. În măsura în care imaginaţia reproducătoare poate produce ceea ce, strict vorbind, nu «posedă», oare aceasta nu este relativ creatoare sau, cel puţin, recreatoare? Din desfăşurarea posibilă a amintirilor tragem concluzia că amintirile se conservaseră între timp, aşa cum conchidem pornind de la plăcerile pe care le încercăm la tendinţele pe care nu le încercăm: dar, dacă evocarea amintirilor este un eveniment psihologic, păstrarea lor inconştientă este o simplă inferenţă. Ideile pe care le dezvoltăm nu preexistau în act şi literal în spiritul nostru; şi tot aşa, trecutul pe care ni-l amintim nu preexista literalmente în interiorul prezentului... Iată tot ceea ce nominalismul riguros experimental ne autorizează să constatăm: un prezent simplu pe care trecutul îl colorează, o unitate potenţială de multiplicitate şi capabilă să se analizeze la infinit cu condiţia de a fi cercetată sunt singurele date imediate ale unei experienţe naive şi care nu presupune nimic; ceea ce în orice moment este unul, dezvoltându-se în timp apare ca un plural imposibil de numărat. De aceea Bergson are dreptate să spună că durata transcende categoriile disjuncte de unitate şi de multiplicitate[43]: alternativa unul/mai mulţi, care a fost aporia prin excelenţă a filozofilor greci, nu este valabilă pentru această complexitate simplă. În ciuda nenumăratelor staţii virtuale pe care cineva le poate puncta pe parcursul său, mişcarea este o continuitate indiviză; în pofida structurii complexe a ochiului, actul vederii este un act simplu; şi, de asemenea, mişcările conştiinţei, deşi sunt infinit de complexe şi, când încerci să le explici, cer nişte dezvoltări interminabile, aceste mişcări sunt funciar simple pentru acela care le încearcă în străfulgerarea unei intuiţii. *A fortiori*, dualitatea sufletului şi a trupului este trăită de un subiect inocent ca unitate *sui generis* şi simplitate indiviză... «Omul este compus din două substanţe» – aceasta înseamnă: trebuie două ordini de fapte eterogene (dar nu mai mult) pentru a explica totalitatea fiinţei umane, pentru a da seama de totalitatea experienţei; dar dualul acesta este o concluzie gândită, şi nu un dat imediat trăit; acest dual, separând două serii paralele, este o tardivă abstracţie a spiritului. Cu toată sinceritatea,

un om ingenuut nu se simte el însuşi trăind de două ori deodată, existând pe două planuri distincte şi simultane, parcurgând două vieţi sincrone; cei doi cai din atelajul descris în *Phaidros* şi care aleargă unul lângă altul corespund disocierii secundare şi spaţiale a unei deveniri unice. De aceea, e un fel de a spune că ne socotim contemporani cu noi înşine! Nu trăim decât o singură viaţă o dată, care în anumite privinţe este Bios, şi, în altele, Zoé... Dacă, aşadar, cel ce vieţuieşte trăieşte de două ori laolaltă, va trebui să spunem că aceste două ori, percepute în supraimpresiune una peste alta, nu fac decât una singură, că evidenţa somatică şi transparenţa fizică, trăite împreună din interior, nu fac decât o singură transparenţă psihosomatică. Acest dialog al lui «homo duplex» cu sine depăşeşte în simplitate contrapunctul, a cărui lectură verticală este generatoare de armonie în fiece clipă, dar care a suprapus cel puţin două linii melodice independente şi dotate fiecare cu o viaţă proprie[44]; viaţa dublă, διττὸς βίος, este o viaţă indivizibil simplă. Şi, asemenea, cel ce nu trăieşte decât o singură dată în acelaşi timp în haecceitatea lui personală nu este, în orice moment, decât un singur prezent, un prezent ireductibil, căruia trecutul şi viitorul imanente îi conferă tonalitatea specifică şi nuanţele calitative. Acest prezent, care este legiune, este deci suveran de simplu şi el. Cum să ne mai mirăm dacă conştiinţa, chiar dublată de o subconştiinţă şi de o supraconştiinţă, este tot o simplă conştiinţă, o conştiinţă relativ transparentă pentru sine? Înseşi credinţele noastre nu par ambivalente sau complexe decât pentru că ar dura prea mult să-i facem pe ceilalţi să înţeleagă natura lor şi pentru că motivaţiile logice ale acestor credinţe ar părea contradictorii; omul versatil degeaba se păcăleşte pe sine însuşi, se vrea echivoc şi iremediabil opac, degeaba hotărăşte o dată pentru totdeauna că buna şi reaua credinţă trimit una la cealaltă şi că sinceritatea interioară e inaccesibilă: ceva «cârteşte» în forul lui interior şi îi reproşează machiavelismul; omul versatil este prea grăbit să se descopere inconsistent pentru a nu ghici la ce să se aştepte în ceea ce-l priveşte; omul versatil, deşi vorbeşte mult, este lămurit cu sine. – Aşadar, fiecare prezent este translucid şi infinit de echivoc totodată. Şi devenirea însăşi, care este o continuare a acestui prezent, desfăşoară o complexitate infinită într-o succesiune de stări simple. Privit sub această lumină, timpul

nu este principiu de confuzie, ci mai degrabă de claritate! Doar reunind în aceeaşi clipă nişte purităţi natural succesive am obţine un amestec impur; aici, doar simultaneitatea ar fi confuză şi contradictorie. Datorită devenirii, lucrurile contradictorii, ce nu pot coexista *uno eodem tempore*, pot surveni unul după altul, ca *momente*; devenirea potoleşte, lubrifică, fluidizează antagonismele: în acelaşi timp în care topeşte trecutul cu prezentul, diluează lucrurile contradictorii în mobilitatea glisantă a *legato*-ului său. În această privinţă, nimic nu împiedică rezolvarea unei infidelităţi aparente prin fidelităţi succesive şi prin sincerităţi instantanee: ceea ce, în interiorul unei supraconştiinţe atemporale, ar fi rea credinţă sau sfâşiere, duplicitate sau dualitate, apare în alterarea continuă a devenirii ca o naivitate-la-minut, ca o simplitate mereu schimbătoare şi mereu contemporană cu propriul ei prezent; Alioşa din *Umiliţi şi obidiţi* este această «*mens momentanea*», versatilă numai prin raportare la o raţiune transcendentă şi deloc abilă să facă un joc dublu, triplu sau cvadruplu, dar pură de fiecare dată prin contradicţiile ei şi capabilă să fondeze mai multe eternităţi succesive, toate transparente, toate provizorii! Incontestabil, în această privinţă timpul este o soluţie: timpul face să treacă aspectele contradictorii în favoarea succesiunii şi a revirimentului; fie că este evoluţie, maturaţie sau conversie, articularea cronologică a momentelor pacifică şi rezolvă conflictele; ea amortizează contradicţia stridentă şi îi substituie o eterogeneitate în mişcare şi nuanţată. Negarea a ceea ce se afirmă este o absurditate: dar a renega ceea ce adorai este cel puţin o posibilitate, o scandaloasă posibilitate şi chiar o soluţie de conciliere. Organ-obstacol el însuşi, timpul este dimensiunea în virtutea căreia organul-obstacol de netrăit este realmente trăit; în afara timpului, contradicţia insolubilă a organului şi a obstacolului s-ar imobiliza într-o tragedie acută şi ar împinge omul la disperare: timpul este acela care permite să ocolim obstacolul din organul-obstacol; tocmai mişcarea devenirii, reportând necontenit soluţia înainte printr-o futuriţie şi o amânare continue, face contradicţia viabilă şi suportabilă, şi îi mobilizează tragicul staţionar. Oare amânarea catastrofei nu este deja un fel de vindecare? Timpul este deci acel *modus vivendi* al monstrului psihosomatic cu organul-obstacol de nesuportat.

Timpul este dimensiunea realizării noastre: pentru că în cadrul devenirii ființa se afirmă continuu pe sine și își actualizează posibilitățile. Dar, chiar prin aceasta, timpul trăit ne apropie în fiecare minut de neant – pentru că moartea este termenul final al oricărei evoluții: timpul acesta este deci o viață care este o moarte; pesimismul, care face din viață o moarte neîntreruptăs, optimismul, care vede în ea o plenitudine pozitivă de progres și de realizare, au dreptate amândouă. Neființa devine fără încetare o ființă îndreptându-se spre neființă. Acela care se realizează consumându-și propriile posibilități se sărăcește ca să poată exista în act și, prin urmare, pierde din nou ceea ce câștigă, cel puțin pierde în speranță ceea ce câștigă în consistență. Pentru că asta este tragedia alegerii, în general: integrarea și diferențierea care fac să existe ființa într-un mod mai precis, mai concret, mai complet, au ca preț de plătit îngustarea și renunțarea la vastele posibilități; în același timp în care futuriția deflorează unul după altul posibilele, trecutul se îngreunează, ca un destin în urma devenirii deja devenite. La limită, realizarea totală a ființei coincide, așadar, cu distrugerea ei totală: în pragul morții, conștiința nu mai este decât un trecut fără viitor, un trecut care, despărțit de orice futuriție, nici măcar nu mai este un trecut, în sensul temporal al acestui cuvânt; amintiri nenumărate pe care nu le mai aerisește nici o speranță – așa este devenirea osificată, așa este timpul congelat al muribundului; poziția continuă care înseamnă depunere continuă se reduce în sfârșit la un depozit mineral; putem numi moarte această preteriție fără futuriție, această conservare ce, nemaifiind însuflețită de inovație, duce la starea de conservă. Devenirea, care este în același timp amintire și survenire, adică viitor, apare, deci, în funcție de cum o luăm, fie ca venire, fie ca uzură și distrugere; timpul este o afirmație negativă și o suprimare pozitivă; obstacol care îmbogățește, organ care sărăcește, în orice clipă timpul ne extrage din neființare și din ființa diminuată ca să ne destineze definitiv neființei. Mai mult: moartea însăși, la care ajunge timpul vital, este un organ-obstacol, căci ea afirmă viața, negând-o; dar, în loc ca accentul, atunci când e vorba despre trup sau despre limbaj, să cadă pe pozitivitatea organului, el cade, în cazul morții, pe negativitatea obstacolului;

şi totuşi moartea, ca orice limită, defineşte viaţa terminând-o. Desigur, limita care, întoarsă spre centrul fiinţei sau spre înăuntru, împresoară şi circumscrie forma organică, este actualmente dată în spaţiu cu această formă, căreia îi decupează silueta şi îi afirmă individualitatea[45]; iar moartea, dimpotrivă, nu ne conferă forma limitantă a unei biografii decât retrăgându-ne fiinţa... Nu este mai puţin adevărat că moartea spune în acelaşi timp da şi nu şi, în felul ei, afirmă refuzând: pentru că prin moarte cel ce vieţuieşte renunţă la a fi etern, el va fi fost ceva cel puţin; pentru că exclude el însuşi o existenţă nesfârşită, cel puţin va fi trăit intens.

Şi pentru ca echivocul să ajungă la culme: fiinţa vie, care se află înăuntrul *a priori*-ului ei mortal este de asemenea şi în acelaşi timp şi în afară, prin faptul că este conştientă de aceasta; fiinţa care gândeşte va muri, dar ea îşi gândeşte moartea şi «ştie că moare»[46]. În acelaşi mod, omul este totodată interior şi exterior timpului. El este, pe de o parte, scufundat din cap până în picioare în devenire – sau, mai bine, el însuşi este pe de-a-ntregul devenirea, este temporal în toată densitatea lui. Chiar mai mult: conştiinţa timpului, pe care o are, este ea însăşi un act temporal şi un eveniment datat ce survine în succesiunea cronologică a faptelor şi gesturilor sale; şi, în afară de asta, conştientizarea durează şi ea un anumit interval de timp. Retardatară sau anticipatoare, conştiinţa nu este niciodată oportună, şi ea se zdrobeşte de clipa pur şi fin univocă; vine prea târziu sau prea devreme: cel mai ades, ea este ca un epilog întârziat al unor fapte împlinite; încetineala, optica retrospectivă a acestei ariergarde nu exprimă, oare, neputinţa noastră de a transcende durata? Dar, pe de altă parte, datorită supraconştiinţei transcendente, omul survolează timpul care îl înglobează: el este, deci, totodată în interiorul şi în afara timpului, actor şi spectator, actor în mod cronic şi spectator cu intermitenţe. Conştiinţa devenirii, dacă vine, nu devine ea însăşi... «Fiinţa gânditoare», fiind cineva care este, nu rămâne ea capabilă să gândească fiinţa? Şi, oare, nu e mai bine să fii învins conştient decât învingător inconştient? Această revanşă este victoria pneumatică a celor învinşi! Astfel, echivocul este atât de echivoc încât poate fi uneori univoc: în momentele discontinue ale conştientizării, fiinţa infinit echivocă, părăsind brusc imanenţa, atinge puritatea atemporalului.

Note

1. Alphonse RABBE, *Philosophie du désespoir.*
2. VII, fr. 553.
3. III, 194.
4. *Republica*, IV, 432 d-e.
5. A se compara II, 72 şi VI, 347.
6. VII, 469: «...eu, cel care gândesc, n-aş fi fost de fel dacă mama ar fi fost ucisă înainte ca eu să fi fost însufleţit».
7. *La Conscience du devenir*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1897, p. 659.
8. Pascal, III, fr. 194.
9. *Traité de Métaphysique*, pp. 644-649.
10. Georg SIMMEL, *Lebensanschauung, I, Die Transzendenz des Lebens* (1918).
11. *Enneade*, VI, 8, 16 şi 18. Cf. Hermes Trismegistos, tratatul V, 10. Şi Pascal, fr. 72. SWEDENBORG, *La vraie religion chrétienne*, § 29.
12. VI, fr. 348.
13. PASCAL, VI, fr. 392.
14. VIII, fr. 578; II, fr. 82.
15. *Republica*, V, 479 c. Cf. 447 a, 480 a.
16. VI, 358. Cf. 359.
17. VII, 499, *Luca*, 18, 14.
18. PASCAL, VI, 353. Cf. *Banchetul*, 202 e; 204 b.
19. VI, 354.
20. II, 72.
21. *Phaidon*, 65 a. Cf. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, § 9.
22. *Phaidon*, 82 e.
23. Pierre CHARRON, *De la Sagesse*, I, 38.
24. *Philebos*, 17 a, 18 a, 19 a.
25. *Évolution créatrice*, p. 102. Comparaţi: *Énergie spirituelle*, p. 22.
26. *Zur Philosophie der Kunst*, p. 138. După Dionisie Areopagitul, întunericul mai mult decât luminos revelează divinul mister ascunzându-l. (*Teol. Mistică*, I, 1, 997 b). Feodor STEPPOUNE, *La Tragédie de la création*, «Logos» russe, 1910, t. I, p. 171.

27. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, p. 176 («La perception du chagement», sfârşit).
28. *Ibid.*, p. 163.
29. *Fizica*, IV, 10, 217 b, 33-35.
30. *Monadologia*, § 61. Şi PASCAL, VII, 505. Cf. MARC-AURELIU, VII, 9.
31. V. GOLDSCHMIDT, *Le systčme stoďcien*, p. 207.
32. Contra ambivalenţei: *Republica*, IV, 436 b–437 c, 438 c-d, 439 a – 440 b, 441 a; X, 602 e.
33. *Fizica*, I, 4, 187 b 1 şi 27. Cf. 22 şi 31 (...ἅπαν ἐν παντὶ ἐνέσται). Şi 187 a 29-30.
34. PLOTIN, *Enneade*, II, 7, 1 (1. 39-40).
35. *Évolution créatrice*, p. 129 (ediţia originală).
36. *Enneade*, V, 5. Cf. de asemenea V, 2, 1. V, 8, 9.
37. *Quś st. Nat.*, III, 10.
38. PLOTIN, *Enneade*, II, 7, 1.
39. *Fizica*, 187-b, 22: ...εἰ πάντα μὲν ἐνυπάρχει τὰ τοιαῦτα ἐν ἀλλήλοις...
40. *Enneade*, I, 8, 2. Cf. VI, 4 şi 5.
41. De exemplu: *Enneade*, III, 8, 11: ...ἐν φωτὶ καθαρῷ καὶ αὐγῇ καθαρᾷ...
42. Philippe FAURÉ-FREMIET, *Esquisse d'une philosophie concrčte*.
43. «Introduction ŕ la métaphysique», in *La Pensée et le Mouvant*, p. 189.
44. De aceea Georges Migot propune cuvântul «contralinie»: *Lexique*, p. 59.
45. Georg SIMMEL, *Die Transzendens des Lebens* (*Lebensanschauung*, I).
46. PASCAL, VI, 347.



Capitolul V

PURITATEA INIMII

„Cine poate spune: Curăţit-am inima mea ?“
(*Pildele lui Solomon*, 20, 9)

Omul, la urma urmei, este pur sau impur? Nu se poate răspunde simplu la această alternativă simplistă. Fără îndoială, nu se poate răspunde decât distingând impuritate şi complicaţie, până aici confundate: căci complicaţia este un viciu de structură, pe când impuritatea este un păcat; şi dacă prima este o problemă pentru o inteligenţă ce iubeşte ordinea, ultima ne face de-a dreptul oroare; simplu şi compus se raportează la natura constitutivă a fiinţelor, dar pur şi impur sunt nişte evaluări morale. La urma urmei, poţi fi simplu şi impur, după cum poţi fi pur şi complex! Cel băgat până-n gât în confuzie, cu tot cu conştiinţă, redevine inocent prin însuşi efectul inconştienţei lui. Cel ce are un pic mai multă conştiinţă nu este chiar atât de confuz, dar intenţia lui e perversă. Pur-şi-simplu se raportează la coincidenţa mistică, supranaturală, miraculoasă a unei rectitudini cordiale şi a unei indiviziuni interne: Ch. Morgan numea «singleness of mind»[1] această identitate a inocenţei cu unitatea spirituală pe care Ruysbroeck o descrisese deja ca «simplitate a intenţiei». Şi invers, cazul fiinţei totodată impure şi confuze este cazul exemplar al unei conştiinţe care nu este numai egoistă, ci găzduieşte nişte interese suspecte, nişte sordide intenţii ascunse şi nişte mobiluri inavuabile. Pur şi impur sunt deci nişte direcţii intenţionale, după cum

simplu şi complex sunt nişte structuri constituţionale. Să o spunem, în sfârşit, puritatea şi impuritatea sunt, înainte de orice, intenţii. Cu siguranţă că intenţia expresă de a fi pur nu este ea însăşi puritatea: dar ea este totuşi intenţia a ceva, a ceva ce nu este puritatea însăşi; altă puritate decât această intenţie, această «cosa mentale», nu există... şi, în mod asemănător, voinţa răului, altfel spus, reaua voinţă, este singurul rău: răul este deci o rea-voire, un mod de a vrea ceea ce credem că este răul; de la obiect, moralmente neutru sau indiferent, răul se deplasează astfel asupra subiectului şi devine un adverb al verbului *a vrea*, sau un adjectiv calificativ al voinţei! Pentru dogmatici, răul substanţial, rău în sine, ar deteriora în mod secundar voinţa inocentă care îl vrea şi pe care el o infectează prin prezenţa lui... Or, lucrurile stau mai degrabă pe dos: există o voinţă răuvoitoare care constă nu în a vrea răul, ci în a vrea rău, şi care, prin acest mod adverbial de a vrea, produce chiar răul a cărei victimă se pretinde. Într-o voinţă plină de rele intenţii, răul inexistent, umflat de sugestia răuvoitoare, ipostaziat prin proiecţie obiectivantă, începe să existe într-adevăr. Facerea de bine şi facerea de rău sunt neutre în ele însele sau accidentale, independent de orice bunăvoinţă şi orice rea-voinţă care le vrea: pentru că bunavoinţă poate fi originea unei fapte rele, după cum reaua voinţă poate fi sursă involuntară de fapte bune! Dimpotrivă, voinţa care vrea un lucru cu gândul că este rău, fie precis *pentru că* îl crede rău, adică în mod cinic, fie chiar cu bună ştiinţă *deşi* îl crede rău, adică într-un mod ruşinos, această voinţă face ca lucrul voit să fie rău, numai voindu-l. Omul ispitit care se crede vinovat în însăşi ispita lui, şi totuşi îi cedează în cunoştinţă de cauză, devine cu adevărat vinovat, deşi nici una din plăcerile ispititoare nu constituie, în sine, un păcat: căci vinovată este doar voinţa însăşi a unei voluptăţi considerate vinovată. *A fortiori*, omul care înfăptuieşte cu răutate un lucru indiferent (sau chiar binefăcător) cu ideea diabolică că lucrul acela este rău, îl face să fie rău într-adevăr, numai prin faptul că l-a vrut. Acest chiasm nu este deci paradoxal decât în aparenţă: poţi fi binefăcător prin rea-voinţă (sau răufăcător prin bunăvoinţă), după cum poţi fi veridic din răutate: aşa este cel duşmănos ce-i spune bolnavului adevărul ca să-l ucidă, şi care este pneumatic un mincinos. Şi, de asemenea, totul este impur pentru cei impuri, chiar şi ceea ce e

pur, deşi nimic nu este impur în sine; confuzul şi impurul pot foarte bine să fie obiectiv indiscernabile: în această privință, modul intențional constituie diferențiala infinitezimală şi singurul criteriu decisiv; pentru că greşeala este vinovată printr-un nu-ştiu-ce impalpabil şi pneumatic care nu este un fapt voit, ci un fel de a vrea. Cel confuz, în speță, este impur – impur într-un chip vinovat – în însăşi intenția lui confuzionistă, altfel spus în voința lui machiavelică de confuzie. Credința ruşinoasă şi deja delicios de vinovată conform căreia confuzia este o formă de inexistență şi, justificând iresponsabilitatea, scuză toate capitulările, această credință puțin convinsă este chiar reaua credință; ea ne furnizează subterfugii şi pretexte pentru demisie. Cel impur este impur nu pentru că este complex sau chiar confuz, ci pentru că a vrut confuzia complexității lui şi pentru că are un interes de nemărturisit în a îngroşa această confuzie. Confuzia însăşi nu este nici pură, nici impură, însă reaua voință a confuziei, voința de a exploata confuzia din egoism sau răutate, voința satanică de a încurca cărțile pentru a mări ceea ce-i revine ego-ului propriu pe cheltuiala aproapelui, voința aceasta e impură: ea se complace în confuzie, o sporeşte, întârzie pe lângă ea mai mult decât e nevoie. Agravarea aceasta voită, tulburarea aceasta suplimentară, sunt aportul propriu al păcătosului. Aşadar, dacă pluralitatea, complicația şi confuzia sunt «răul» metafizic, impuritatea care este renunțare voluntară la orice simplitate reprezintă adevăratul rău moral: pentru că ea este răul adițional propriu zis, scandalul pe care omul îl comite din propria-i intenție şi care se adaugă la dezordinea constituțională. Confuzia este, desigur, o nenorocire, dar reaua voință a confuziei este o răutate şi o perversitate.

1. Gradele conştiinței

Profesorul de confuzie, aşa cum am arătat, nu este atât de confuz pe cât vrea să spună, deoarece îşi păstrează mintea destul de lucidă ca să profeseze echivocul. De fapt, nenumărate planuri de conştiință par să se suprapună aici. 1) La limită, inconştiența este cel puțin un soi de inocență, dacă nu poate trece drept puritate: şi totuşi, ea este starea disperată a unei ființe scufundate pe de-a-ntregul în

confuzie... Asta pentru că inconştienţa substanţială, confuzie mută, nu are nici o intenţie, de nici un fel! Inconştienţa, imanenţa, inocenţa situează copilul dincoace de fisiunea a ceea ce este pur şi a ceea ce este impur. 2) Prima intenţie impură se formează, neîndoielnic, în conştiinţa pe care cel confuz o dobândeşte despre confuzia lui şi într-o renunţare puţin cam prea grăbită la claritate, într-o capitulare suspectă. Şi, bunăoară, dacă este adevărat că futuriţia şi preteriţia, amestecând în noi trecut, prezent şi viitor, fac de nerezolvat complicaţia firii noastre, nu se poate să nu ne vină într-o bună zi ideea de a folosi toate aceste încurcături pentru interesul nostru personal, de a-i servi ego-ului propriu resursele pe care le reprezintă confuzia, de a ne ascunde în echivocul devenirii; complicaţia se transformă în bogăţie! Această exploatare interesată a devenirii implică o conştiinţă relativ transcendentă dezordinii: ca să profităm de resursele amintirii şi să manevrăm din umbră, trebuie să ştim să distingem trecutul şi prezentul, să încetăm de a confunda părţile aflate în contrapunct şi atât de fin degajate, atât de delicat articulate, pe care memoria le suprapune una peste alta; cacofonia vocilor simultane se analizează în polifonie pentru o conştiinţă ce îşi domină propria-i dezordine; fiinţa complicată este atât de bine eliberată de complicaţia ei, încât este tentată să folosească acest plural interior ca pe o armă de război. Minciuna şi viclenia au început o dată cu această dedublare: timpul, care permite Aceluiaşi să devină continuu Altul prin alterare, îi permite să fie în acelaşi moment sine însuşi şi un altul decât sine, prin rememorare; versatil în succesiunea momentelor sale, ipocrit datorită profunzimii prezentului său, individul nu numai că este legiune: el are în stăpânire acest plural clandestin şi nu este mincinos decât în măsura în care îl controlează. Acela care, jucându-se cu echivocul, foloseşte cu bună ştiinţă un cuvânt cu dublu sens, nu are prin asta controlul paronimiei? Dacă orgia implică beţia generală şi înnebunirea raţiunii, putem spune că mincinoasa confuzie este exact contrariul unei confuzii orgiace; pseudonimele ei nu sunt nişte travestiri de carnaval, ci nişte incognito-uri rău intenţionate şi nişte sordide alibiuri; spre deosebire de orice lirism, cel mai prozaic sânge rece comandă deghizările frauduloase şi imposturile ipocritului. Întâia intenţie impură, ruşinoasa subintenţie, este aceea

care face din grădina de lumină un peisaj în relief, brăzdat de locuri ascunse şi de colţuri umbrite; cel inocent, iniţiat în criptologie, îşi dă seama că nuditatea trebuie să fie disimulată sub văluri, că te poţi ascunde după un copac... Sunt mult mai multe secrete într-un suflet subteran decât ascunzişuri într-un peisaj plin de contraste! Reticenţele şi complezenţele înmulţite pe care conştiinţa-de-sine le iniţiază în sânul unei confuzii originare sunt deci principiul însuşi al impurităţii intenţionale, deşi ele introduc în această confuzie o anumită formă de ordine: vicleanul care se desprinde de el însuşi şi se distanţează de propriu-i personaj şi încetează de a mai coincide substanţial cu fiinţa lui vegetativă, de a figura cu totul în fiecare din cuvintele lui, vicleanul acesta e departe de a fi dezorientat; duplicitatea ce rezultă dintr-o pliere a conştiinţei este o duplicitate lucidă; după deşteptarea sincerităţii inocente, mincinosul preia conducerea acestei lumi fisurate; după ce aderenţa sensului la semn s-a desfăcut de mult timp, conştiinţa continuă să domnească asupra unei lumi compartimentate şi segmentate de disjuncţiile ipocriziei. Conştiinţa mincinoasă, în ciuda vrerilor ei ascunse, rămâne fundamental simplă, şi chiar simplistă: egoismul este cifrul tuturor acestor criptograme, resortul tuturor acestor manevre... Luciditatea în impuritate: alianţa aceasta paradoxală are ceva demonic; şi nu trebuie deci să ne mirăm dacă oamenii au recunoscut uneori în minciună opera blestemată a îngerului cel rău; pentru a ne închipui ordinea înşelătoare, o perversiune sau chiar o inversiune a spiritului nu erau oare necesare? Deoarece minte, mincinosul ştie întotdeauna la ce să se aştepte în ceea ce priveşte adevărul sau falsul... Căci conştiinţa are dublu tăiş şi unitatea pe care ea o instituie poate fi bine sau rău intenţionată, după caz. – Dar cum ambiguitatea se găseşte peste tot, această conştiinţă mincinoasă este ea însăşi transcendentă şi imanentă totodată: oricât de analitică ar părea, ea este într-adevăr împotmolită încă în ego, iar luciditatea ei are drept limită adevărul foarte parţial şi părtinitor al filautiei sale; mai mult şmecheră decât inteligentă cu adevărat şi mai mult utilitară decât clarvăzătoare, ea consideră drept adevăr micuţul adevăr meschin, unilateral şi pasional al propriului ei interes. Poţi fi adevărat undeva, la marginea dreptăţii? A exploata confuzia înseamnă să-i subscrii tacit şi să nu doreşti să o clarifici; a te servi

de ambiguitate înseamnă s-o ratifici, chiar prin acest lucru. Această conştiinţă strâmtă, ce nu este nici oarbă (pentru că este, cel puţin, vicleană atunci când avantajul ei este în joc), nici clarvăzătoare (pentru că nu are ochi pentru interesul celorlalţi), conştiinţa aceasta este de fapt o conştiinţă mioapă şi o prudenţă cu vederea scurtă; această conştiinţă este o semi-conştiinţă, o conştiinţă adâncă pe jumătate şi care face totul pe jumătate sau se opreşte la jumătatea drumului; această conştiinţă incompletă este, în realitate, relativ inconştientă... Biată conştiinţă, la urma urmei, conştiinţă mediocră şi încă afundată în imanenţă! Conştiinţă nătângă, conştiinţă oprită ce crede că-şi înglobează victimele şi care este înglobată ea însăşi în aceeaşi mizerie! Oare condiţia mincinoasă nu este o conştiinţă nefericită? Cu toţii în noapte: acesta ar fi regimul imanenţei absolute şi al confuziei disperate; acestui regim i se opune cel al adevărului: cu toţii în lumină! Raportul unilateral de înşelăciune ar fi intermediar între aceste două extreme: lumină doar pentru mine! Toţi ceilalţi în întuneric! Nedrept prin asta, mincinosul îşi atribuie şi îşi rezervă un privilegiu pe care îl refuză celorlalţi: mincinosul, rezervându-şi monopolul adevărului, care nu este adevărat decât ca să fie transmis tuturor fiinţelor raţionale, perpetuează sau accentuează denivelarea ce inegalizează oamenii; mincinosul acaparează exclusivitatea unui bun a cărui raţiune de a fi este ecumenicitatea. De fapt, mincinosul şi cei înşelaţi de el se află cu toţii în penumbră, cu toţii absorbiţi de ceaţa amurgului. Asemănător cu filozoful care, făcând speculaţii asupra morţii, nu încetează de a fi muritor, mincinosul care exploatează confuzia pentru scopurile lui egoiste nu încetează să fie o conştiinţă confuză, cu toate că această confuzie în care este afundat diferă de aceea în care îşi ţine victimele. – De aici, o nouă ambiguitate: conştiinţa poate fi în bună ordine şi impură în intenţie; dar, în măsura în care această conştiinţă impură este un pic inconştientă, ea este şi un pic inocentă. Nu se poate spune că, la drept vorbind, aceea impură ar deveni miraculos pură: să spunem mai degrabă că sunt două forme de inocenţă, una substanţială, ce ţine de inconştienţă, cealaltă intenţională, care este bunăvoinţă expresă; dacă conştiinţa mincinoasă, transcendentă şi imanentă totodată, redevine inocentă într-o anumită măsură, este bineînţeles în primul sens. 3) Însă orice conştiinţă poate emana o conştiinţă mai conştientă, ce o

înglobează la rându-i: să numim *supraconştiinţă* această conştiinţă a conştiinţei, această conştiinţă cu exponent, această conştiinţă transcendentă a semi-conştiinţei mincinoase. Supraconştiinţa este o conştiinţă nu ca să încurce şi mai tare acel *imbroglio*, ci pentru a încerca mai degrabă să-l descurce. Conştiinţa aceasta la puterea a doua este de două ori inocentă, mai întâi în sens intenţional şi apoi în sens substanţial: intenţional, ea este o voinţă de puritate şi prin urmare, în calitatea de binevoitoare, este deja pură ea însăşi; substanţial, supraconştiinţa mai este inocentă în măsura în care este, la rândul ei, un pic inconştientă: căci supraconştiinţa minciunii suferă pentru faptul că minte şi nu este pură decât cu condiţia de a ignora virtuţile purificatoare ale unei conştiinţe vinovate; numai suferinţa şi disperarea sinceră a remuşcării ne restituie un fel de castitate; pure sunt intenţiile supraconştiinţei, cu condiţia ca supraconştiinţa să fie ea însăşi o conştiinţă nefericită şi cu condiţia ca această supraconştiinţă să nu fie prea conştientă de necazul ei. Aşa este supraconştiinţa minciunii şi aşa este în general filozofia impurităţii: filozofia impurităţii depune mărturie indirect, prin nostalgia-i după inocenţa pierdută şi prin idealul ei tacit vizând o integritate normativă, că nu chiar totul este corupt în om şi că fondul a rămas simplu şi neîntinat; că vocaţia noastră rămâne metaempirică: dar, pentru aşa ceva, ea trebuie să-şi piardă speranţa în perfecţiune, şi asta fără gânduri ascunse; la fel, conştiinţa dureroasă a minciunii, dacă este naivă şi sinceră, fără afectare sau complezenţă, este deja un fel de vindecare: însăşi durerea este sănătatea însăşi! Cine se ştie rău sau mincinos nu mai este chiar aşa, este deja ceva mai puţin, în măsura în care ştie acest lucru, îl mărturiseşte şi, mai cu seamă, îi este ruşine. Cel pur nu este pur decât pentru cel impur, pentru cel impur care măcar se ştie impur cel puţin! Supraconştiinţa este deci mai lucidă decât conştiinţa egoistă şi intenţional mai pură, dar ea nu rămâne pură decât în ignoranţa nefericită a purităţii ei. 4) Or, nu putem nici să oprim dedublarea conştiinţei, nici să împiedicăm conştiinţa ca, dându-şi seama de virtutea mântuitoare a disperării, să nu-şi piardă din nou puritatea, pe loc: căci, dacă conştiinţa egoistă era o conştiinţă foarte mediocră, supraconştiinţa purificatoare, la rându-i, nu suportă extrema luciditate fără să i se urce la cap satisfacţia stupidă de a o face pe îngerul; supraconştiinţa se întoarce în complezenţă şi în atitudine glorioasă, şi începe să se uite

urât la propriile ei merite; şi, în timp ce conştiinţa conştiinţei mincinoase suferea fără vină în disperarea remuşcărilor, conştiinţa acestei conştiinţe, desprinzându-se de supraconştiinţă ca o umbră, preferă să joace rolul nobil al păcătosului ce se căieşte. Pseudo-disperatul pozează în martir... Spuneam: cine se ştie confuz încetează de a mai fi aşa; dar, la fel, cine se contemplă suferind, şi profesează suferinţa şi face pe grozavul, suferă deja mai puţin; suferinţa, raport primar, tranzitiv şi inocent, cedează locul conştiinţei intranzitive a suferinţei, sentimentul cedează în faţa «resentimentului», care este un sentiment peste sentiment. Oare o disperare care se priveşte în oglindă cum disperă este altceva decât un «disperato» de teatru şi o figură de retorică? Falsul disperat, disperatul plin de speranţă, ce pozează în faţa unei oglinzi, nu disperă chiar atât cât spune! Dar, chiar prin asta, conştiinţa transcendentă, ce crede că zboară deasupra supraconştiinţei, continuă să adere la interesele ego-ului şi rămâne păcălită de acest ego. 5) Dar cum dezbaterea este infinită, şi infinită este şi supralicitatea dialectică, nimic nu împiedică o nouă conştiinţă, încă şi mai subtilă, să o dubleze pe precedenta: *superconştiinţa* survolează conştiinţa machiavelică şi complezentă, după cum supraconştiinţa survola semi-conştiinţa, adică aşa cum conştiinţa minciunii survola conştiinţa mincinoasă; sau, tot aşa: superconştiinţa este faţă de supraconştiinţă ceea ce complezenţa machiavelică, păcat cu exponent, este faţă de conştiinţa mincinoasă, cu alţi termeni, ceea ce ipocrizia virtuoasă este faţă de minciuna simplă; pentru că, aşa cum complezenţa ipocrită este o afectare, o falsă sinceritate, o veracitate mincinoasă, o minciună la puterea a doua şi, ca să spunem aşa, o concupiscenţă spirituală, tot aşa superconştiinţa este, dincolo de această pseudo-virtute, o supraconştiinţă a supraconştiinţei, o conştiinţă nu numai lucidă, ci supralucidă, şi care dejoacă intrigile complicate ale prefăcătoriei. În superconştiinţă, inocenţa binevoitoare a sufletului şi inocenţa substanţială a trupului nu mai formează, în anumite clipe, decât o singură transparenţă, transparenţa unei fiinţe întrupate.

2. Intenţia pură

Un lucru este aşadar sigur: puritatea noastră nu este un atom de for interior pe care ar trebui să-l găsim şi care ar fi rămas

neîntinat într-un ansamblu corupt. Oricare ar fi metaforele de care purismul se slujeşte, acesta se bazează întotdeauna pe una şi aceeaşi presupunere substanţialistă: totul este pierdut, *în afară de* ultima celulă a fiinţei pătate, în afară de o ultimă insuliţă de castitate; totul este stins în noi, în afară de un grăunte de jăratec minuscul care încă mai arde în mijlocul dezastrului... Or, omul nu este o fiinţă impură în care ar mai subzista ceva neîntinat; puritatea nu este o licărire ce abia ar străluci în sufletul cel mai întunecat, nici nu este un martor ultim al integrităţii noastre originare, ceva asemănător cu o fată rămasă pură printre tâlhari; nimic care să o amintească pe Margareta din *Faust–Symphonie*, inocentă şi inalterabil de luminoasă în toiul sarcasmelor lui Mefistofel... Nimic asemănător! Puritatea este o zguduire infinitezimală a forului interior; tocmai în acest sens, Speranţa a rămas pe fundul cutiei Pandorei! Puritatea este o mişcare, şi nu un element; o intenţie, şi nu o entitate celulară ascunsă în sânul complexului impur: de aceea, ea se sustrage de la orice analiză. Cu atât mai puţin, omul nu este un aliaj impur de elemente respectiv pure şi care ar deveni ele însele impure sau nocive prin efectul amestecului: numai pentru dualism şi pentru pseudo-catharism sufletul originar imaculat este corupt la contactul cu trupul... Acest catharism presupune că elementul simplu are posibilitatea unei existenţe independente; şi, pe de altă parte, el nesocoteşte funcţia asimilatoare datorită căreia devenirea continuă restaurează în fiecare clipă o sinteză calitativ originală, regenerează neobosit o totalitate mereu nouă şi mereu simplă; oare această putere de regrupare şi de combinare nu este o funcţie a libertăţii? Şi mai simplu, purismul nesocoteşte, în folosul unei purităţi statice şi definitive, puterea mobilizatoare a purificării: căci purificarea este aceea care, prin digerarea impurităţilor, ne reînnoieşte inepuizabil puritatea. În sfârşit, înţelegem de ce această puritate, care nu este nici o ultimă excepţie, nici un compus impur alcătuit din componente intrinsec pure, nu este deloc o puritate chimică sau aseptică. Purităţii literale, aceleia a fiinţei simple şi unice, putem să-i opunem acum o puritate pneumatică, ce poate fi relativ «impură». Fără îndoială, aceasta e puritatea pe jumătate pură, numită *puritatea inimii* în Psalmi şi în Predica de pe munte[2]: oamenii puri din toată inima sau din intenţie, καθαροὶ τῇ

καρδία, sunt puri, într-adevăr, cu o puritate criptică (ἐν τῶ κρυπτῶ) şi nu gramatică sau trupească (ἐν σαρκί, ἐν τώ φανερῶ, γράμματι); mâinile lor pot fi murdare ca acelea ale lui Eros, la Platon, conştiinţa le rămâne fără pată! Καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοὶ ὅ θεός: inimă curată zideşte întru mine Dumnezeule şi duh drept înnoieşte între cele dinăuntru ale mele. Or, puritatea aceea este o iniţiativă spontană a intenţiei şi ea nu datorează nimic isopului, nici apei lustrale. Vom îndrăzni să numim *ulterioară* această puritate adultă, în măsura în care ea urmează regenerării fiinţei degenerate, în măsura în care înseamnă nu integritatea primară, ci cea regăsită, în care ea nu este o naştere, ci o renaştere. Spre deosebire de orice albiciune absolută, de orice transparenţă incoloră, puritatea concretă este întotdeauna puţin îngroşată sau tulburată de alteritate. Pe cât puritatea «sterilă», puritatea preafericită, superlativ static şi abstract, apare de indiscernabilă faţă de inexistenţă, tot pe-atât este de bogată şi fecundă puritatea impură ce rezultă dintr-o sinteză purificatoare. Şi, dacă este să folosim metafore: puritatea intenţională se compară mult mai puţin cu cristalul cast al apelor din Castalia, Κασταλίδος εὔυδρου νάματα, decât cu flacăra fulgurantă.

Puritatea intenţională nu este o proprietate adjectivală a subiectului, este un eveniment, o ocurenţă care-i contrariul unui lucru. Evenimentul cel mai caracteristic, deoarece stă într-un aproape-nimic al duratei, nu este oare începutul? Încă o clipă şi începutul nu va mai fi iniţial; încă o dată, o a doua dată, o minusculă dată, şi prima dată nu va mai fi, nu vor mai fi decât plicticoasele reveniri şi reiteraţii din interval: pentru că evenimentul nu apare decât ca să dispară; iniţiativa, apariţie dispărândă, este refulată pe vecie de ireversibilitatea devenirii. Spuneam: continuarea începutului este deja un reînceput incapabil să-şi păstreze temperatura înaltă de la început. Orice început este deci o continuare născândă, după cum orice iniţiativă genială este un obicei născând; nu că momentul ar conţine intervalul în faşă, ci pentru că, incapabil să se prelungească fie măcar şi *o clipă*, incapabil să stea mai mult de o clipă pe culmea perfecţiunii sale incoative, începutul este *ipso facto* şi *cu aceeaşi ocazie* inspiraţie banalizată, vervă domolită, fatală cădere, continuare dezamăgitoare! Continuarea începutului, miracol metaempiric, este o contradicţie

în empiria temporală. Începutul degenerează şi avortează imediat (adică în clipa ce urmează); începutul se alterează şi se moleşeşte imediat pentru că nu poate rămâne la înălţime, la înălţimea lui de început strălucitor, nici nu-şi poate susţine efortul de start fulgerător, nici pereniza elanul. – Puritatea, început fără urmări şi fără viitor, nu durează nici ea mai mult decât o străfulgerare. Lumina purităţii pâlpâie fără a lumina; puritatea, dacă nu e cumva o scânteie în sensul punctual al acelei «*scintilla conscientiae*» pe care teologia morală o numeşte συντήρησιςέ şi care seamănă mai mult cu o candelă ce nu se stinge, este cel puţin o scânteie în sensul momentului care soseşte, se aprinde şi se stinge şi se stinge aprinzându-se şi care are o durată infinitezimală, adică nu durează: puritatea este mult mai puţin decât un atom în spaţiu: o ocurenţă atât de fugitivă în timp... Şi nu numai că puritatea nu durează, vai! decât o clipă, dar purificarea, adică singura puritate accesibilă făpturii, este ea însăşi o clipă, o clipă ce soseşte instantaneu, care nu are existenţă, nici consistentă, nici subzistentă şi, la drept vorbind, nu continuă nici măcar o secundă în interval. Foarte fragila, foarte labila puritate nu este o diateză, nici o stare, nici un fel de a fi, nici un «habitus»: ce spun eu? Ea nu *este* niciodată, în sensul cronologic şi mai-mult-decât-cronic al verbului «a fi», dar, ca şi bucuria, ea vine; vine şi pleacă pe dată, vine plecând şi pleacă venind! Ea pare să fie cronică după aceea şi când e deja pierdută, ca urmare a unei iluzii de optică retrospectivă. În valea aceasta a existenţei mediocre, puritatea nu este niciodată altceva decât un apogeu punctual sau, dacă îndrăznim să alăturăm aceste două cuvinte, o *stare de vârf*: sufletul pur este un suflet care stă în echilibru pe vârf, pe vârful lui fin, şi care astfel se găseşte în culmea instabilităţii. Sau, dacă preferăm alte imagini: piscul acesta ascuţit al purităţii nu este un loc unde să poată şedea fiinţa impură şi amestecată; acest paradis-la-minut, spre deosebire de grădina dinainte de păcat, nu este făcut ca să stai în el. Punctul culminant al purităţii este o stare precară ce nu aşteaptă decât să se schimbe şi în care fiinţa finită nu poate nici să se stabilească, nici să persiste mai mult de o clipă. Comentând eseul lui Montaigne despre «ieşirile şi pornirile» virtuţii, Pascal precizează, la rândul lui, că eroismul este compus în întregime din trăsături miraculoase, din accese şi zguduiri instantanee; egoismul nu stă ca pe un tron, ci

culminează mai degrabă, după expresia lui François de Sales, pe piscul suprem al «eminenței» noastre spirituale[3]. Oare perenitatea acestui maxim nu este chiar prin definiție o imposibilitate? – Decadența instantanee, imediata degenerescență a intenției pure ține în primul rând de conștientizare... Dar cum ar putea ființa care gândește să se împiedice de a conștientiza, de a actualiza toate posibilitățile și în toate dimensiunile, de a-și obiectiva stările subiective, de a converti experiența trăită în spectacol? Conștientizarea sugrumă pe loc îngerul de-o clipă care și-a dat seama de propria-i sfințenie. Cel pur seamănă cu un om care a postit și care, după spovedanie și împărtășanie, se întoarce grăbit acasă, fără a privi în dreapta și-n stânga, ca să se păstreze imaculat, iertat și curat de orice păcat... Vai! Ispita este mai rapidă decât el: în chiar mulțumirea pe care o simte socotindu-se pur, gândul ascuns impur, complezența diabolică i-au luat-o deja înainte. Intenția vinovată sau suspectă este întotdeauna «pre-venitoare»: doar timpul cât rostești monosilaba *Pur*, doar timpul cât te gândești la ea, timpul unui murmur mental – și s-a terminat cu inocentul: n-a mai rămas decât un egoist de rând și o conștiință liniștită, puțin cam prea satisfăcută. Toți oamenii au vrut cândva să ia de la capăt un început fericit și l-au stricat diluându-l sau imitându-se pe ei înșiși; nu mai avem chef de nimic, ceva ne șoptește că e în cauză doar grija pentru reputația noastră: pentru că doar intenția de a pereniza prima inițiativă și inspirația inițială, intenția aceasta este deja tulbure și de prost gust. Ceea ce este adevărat despre inițiativă și despre invenție în general nu este mai puțin adevărat despre spontaneitatea generoasă: cine n-a încercat să exploateze, să profeseze sau să prelungească o primă mișcare? Cine n-a deteriorat și automatizat mișcarea cea bună insistând sau apăsând prea indiscret asupra ei? Elanul primei mișcări nu conferă nici o mișcare dobândită, iar a doua mișcare, și aici, nu poate fi decât una de recădere și de decepție, de inerție și de bâjbâială. Căci nici o bună voință nu merge vreodată de una singură și nici nu trăiește din rentă... Când este vorba despre o excelență atât de efemeră, atât de instabilă ca vârful cel fin al eroismului sau al sfințeniei, când perfecțiunea de-abia atinsă se schimbă pe dată în opusul ei, orice pretenție la perenitate este mai mult sau mai puțin un păcat de angelism și un delir de grandoare, o stabilizare în

puritatea imaginară a sufletului frumos. Prindeți de păr flagranta ocazie, capturați din zbor momentul divin al inocenței: în curând va fi prea târziu; încă un minut şi cel pur va face pe grozavul, va poza în om pur! De-abia regăsită, candoarea este deja pierdută şi nimeni nu poate, fără a fi ridicol, să se pretindă domiciliat în inocență. Numai ideea aşezării pe piscul simplității supreme nu este deja o impostură şi o lamentabilă şarlatanie?

Nu numai că puritatea intențională este o mişcare *instantanee* şi mai mult decât foarte scurtă, dar în plus deteriorarea ei este *bruscă*, adică ea se alterează cu totul, dintr-o dată. A treia ipoteză a lui Parmenide, raționând asupra ciudățeniei mutației, confundă într-un singur cuvânt Clipa şi Imediatul: ἡ ἐξαίφνη αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τὸ τε κινούμενον μετάβαλλει ἐπὶ τὸ ἑστάναι καὶ τὸ ἑστὸς κινεῖσθαι[4]. Şi Aristotel a avut întreviziunea emergenței infinitezimale: τὸ ἐξαὶφνης τὸ ἐν ἀναισθτω χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐλστάν. Ceea ce este adevărat despre schimbare, despre generație şi despre moarte, nu este mai puțin adevărat în ceea ce priveşte alterarea morală. Aceasta pentru că Binele este un superlativ nu pentru că e cel mai bun (ἄριστον), ci pentru că este singurul lucru absolut bun (ἀγαθόν), bun pur şi simplu, fără altă precizare sau «quatenus»; prin raportare la acest superlativ infinit de fragil şi instabil, orice fisură este o rană mortală... Chiar de la prima restricție, acest superlativ a încetat de a mai fi superlativ! Oare nu ajunge o singură excepție, o voce discordantă, pentru ca suprema transparență a unanimității să cedeze locul dezacordului opac? Regatul impurului începe imediat după pragul purității; imediat, albul imaculat a încetat de a mai fi alb – căci griul cel mai deschis este deja un non-alb! Puritatea supremă seamănă într-adevăr cu acel alb purissim din care un singur atom, spune *Philebos*, valorează infinit mai mult decât mult alb amestecat; totul este impur pe lângă această splendoare cathară... La primul fir de praf ce vine să-l umbrească, albul superlativ devine deja cenuşiu dintr-o dată: cea mai mică impuritate, o alteritate infinitezimală, elementul alogen cel mai microscopic – totul pătează albul acesta mai cast decât crinul, mai candid decât neaua, mai pur decât lucrurile cele mai pure; când ai atins superlativul

acesta al albului suprem, nu mai poți decât să devii cenușiu. Ce fragilă este această «preacinstită și blândă albiciune a castității» despre care vorbește Sfântul François de Sales! – Ideea stoică a unei virtuți mereu întregi și integrale, fără aliaje sau compromisuri, ar permite oarecum să se rezolve aporiile lipsite de moderații ale filozofilor din Megara asupra mutației continue, ele însele înrudite cu aporiile eleate asupra mișcării. De la câte picături în sus otrava poate să omoare? Tot ce se poate spune, fiind vorba despre o progresie scalară, este că dincoace de o anumită limită insesizabilă otrava încă nu este toxică, dar că dincolo de acea limită, ea devine toxică. Fiind vorba despre pierderea inocenței, nu este decât un singur mijloc de a refuta soriții și sofismele înrudite: acela de a spune că omul pur devine impur la cea mai ușoară atingere, la cea mai imponderabilă tangență a celei mai mici idei impure; un fir greu de depistat de interes propriu, o urmă greu de dezvăluit de egoism, o minciună minusculă, un imperceptibil gând ascuns de răzgândire, o tentație infinitezimală, un consimțământ impalpabil... și casta conștiință și-a pierdut deja virginitatea, s-a schimbat deja în contrariul ei, printr-o mutație instantanee; această trecere este adevărata metabază, εἰς ἄλλο γένος; un miligram de impuritate sau chiar infinit mai puțin îl face pe cel pur iremediabil impur, și asta doar prin prezența microelementului care, din interior, minează și degradează și face să putrezească splendida alcătuire; ca un mare filantrop ce face un mic calcul din interes, omul mai mult sau mai puțin impur a încetat oricum de a mai fi pur: micuța idee ce umblă prin capul acesta de mare filantrop ajunge ca să-i ruineze amăgitorul dezinteres, să vicieze și să strice magnificul edificiu de virtute. Dacă vine cel mai mic calcul să o atingă – iubirea a putrezit de mult! Pentru că o iubire «câtuși de puțin» interesată deja nu mai este iubire... În această privință, puritatea seamănă cu certitudinea și cu încrederea, care sunt niște mici purități unilaterale: o îndoială, oricât ar fi ea de mică, o aproximare, o ezitare – și certitudinea transparentă degenerează în probabilitate; certitudinea, care nu este certă decât cu condiția de a fi absolută, este deja imperceptibil aburită, voalată de opacitatea unei incertitudini; și, de asemenea, încrederea totală a încetat să mai existe de la prima bănuială, oricât de mică, de la prima rezervă, de la prima

grijă uşoară ce îi micşorează delăsarea, întrucât e de-ajuns umbra unei neîncrederi ca să o întunece: căci o bănuială infinitezimală este deja o îndoială ucigătoare; căci o mică lipsă de încredere este de la bun început o neîncredere imensă, un cristal fisurat, o credinţă minată, un paradis pierdut! Căci o minciună mică este o mare minciună...Şi, în sfârşit, tot aşa o impuritate mică este o mare şi mortală impuritate... Un nor mic, numai unul, pe azurul limpede al inocenţei, şi s-a terminat cu inocenţa şi fericirea! Puritatea este deci totală şi plenară sau nu este. – Cel impur face ca fiinţa pură să fie impură numai amestecându-se cu ea[5]; nici măcar nu e nevoie de un virus: întrucât cel pur este nuditate perfectă şi absolută vacuitate şi transparenţă suverană, cea mai mică bulă de aer sau opacitate sunt de-ajuns pentru a-i deprecia strălucirea; sau, cu alte imagini: intrusul nu poate fi localizat în fiinţa simplă şi uniformă fără a o fi alterat în mod imperceptibil, fără a o fi infectat şi îmbibat de sus şi până jos printr-un fenomen de totalizare destul de comparabil cu amestecul total al stoicilor. Dimpotrivă, numai prezenţa purităţii nu ajunge ca să-l purifice pe cel impur: fiind un amestec el însuşi în densitatea lui concretă, cel impur rămâne poluat şi amestecat, chiar dacă înglobează o mică enclavă de puritate nealterată; trebuie, deci, ca puritatea să opereze numai prin graţia atingerii ei uşoare şi a farmecului ei. Mutaţia bruscă, fie că este infecţie într-un sens sau purificare în sensul contrar, ţine de categoria evenimentului sau a «saltului calitativ»; suntem tentaţi să considerăm noua calitate ca pe o cantitate infinitezimală, ca să spunem aşa: dar acolo unde cuantumul tinde spre limita lui zero, nu mai rămâne decât zdruncinarea misterioasă şi discontinuă a quodditătii; o mărime mai mult decât infinit de minusculă, un cuantum anulat, redus la purul fapt impalpabil că, în general, se întâmplă ceva – iată toată efectivitatea lui «Quod». Cuantificarea transformării calitative e cea care zămisleşte scrupulele maniacale ale rigorismului, refuzul fanatic al celui mai mic *da* şi al celei mai trecătoare complezenţe, fobia mişcării, oricât de imperceptibilă ar fi ea, angoasa primului frison şi a zbaterii foarte ascunse prin care infecţia va începe; dar bănuiala, crisparea şi veto-ul fac loc încrederii şi nepăsării când încetăm să reificăm intenţia, când tratăm cu respect spontaneitatea impalpabilei şi imponderabilei prime mişcări; la fel, atomismul

motivelor este cel ce justifică scrupulul determinist şi fac libertatea inexplicabilă. În momentul quodditativ, cuantumul ce poate fi măsurat se anulează; şi viceversa, în variaţiile cantitative, Quod-ul este cel care lipseşte: nu se mai poate vorbi de o zvâcnire efectivă, ci numai de măriri şi diminuări; mutaţia se estompează în sânul unei continuări ipotetice. Desigur, putem concepe, chiar în regim alternativ, o contaminare treptată a fiinţei pure de către agentul ce infectează: în acest caz, cel impur este mai mult sau mai puţin impur, după gradul de impregnare şi gravitatea corupţiei. Dar, într-un alt sens, procesul de agravare este el însuşi subaltern din clipa când cel pur este în sfârşit contaminat: un pic mai mult, un pic mai puţin,... ce ne pasă, din moment ce voi vă aflaţi în impur? Pur, eşti sau nu eşti! De aceea puritatea se pierde brusc şi dintr-o dată, chiar dacă impuritatea ce rezultă imediat se agravează mai apoi în mod gradat. Aşa se face că minciunile «mici» şi «mari» sunt egale, formatul propriu-zis al minciunii privind mai degrabă gravitatea consecinţelor sociale şi importanţa sancţiunii. Tot aşa, pentru acela ce pretinde unanimitatea sau nimic, majoritatea şi minoritatea sunt echivalente în nulitate... Sau, ca să folosim limbajul Domnului de La Palisse: atunci când ai devenit impur, chiar imperceptibil, înseamnă că ai încetat de a mai fi pur în mod absolut şi ai intrat în împărăţia fiinţei mediocre şi amestecate; de acum înainte, suntem, oricum, impuri. De fapt, corupţia comportă nişte grade, iar eşalonarea păcatelor veniale şi mortale, a febrelor benigne şi maligne păstrează un sens pragmatic – dar progresia aceasta în intensitate nu schimbă cu nimic esenţialul: numai mutaţia iniţială este decisivă, pentru că ea este prima metabolă, începutul însuşi, şi pentru că începutul, ce consacră trecerea de la pur la impur, nu este un eveniment ca toate celelalte. Numai primul păcat contează! După acest pas decisiv, totul e supralicitaţie, inflaţie, degenerescenţă. Păcatul vine pe furiş, conştiinţa trece o singură dată pragul ce-l desparte pe cel pur de cel mârşav... Cu ce drept ni se aminteşte să dozăm, să cântărim, să măsurăm? Acel tot-sau-nimic extremist îi egalizează pe Puţin şi Mult, depreciază gradaţiile şi degradeurile lui mai-mult-sau-mai-puţin, face subalterne gradele scalare ale comparativului şi răpeşte orice raţiune de a fi aritmeticii practicate de chimişti, droghişti şi apoticari. O dată dobândită, impuritatea se îngroaşă

progresiv printr-un proces secundar: mai mult sau mai puțin impură, din ce în ce mai impură, ea comportă toate gradele acestui amestec indefinit care este, ca să vorbim ca *Philebos*, zona lui ἄπειρον. Dar alegerea între pur și impur este o alternativă fără nuanțe sau eșapatorii: aici e imposibil s-o iei pe căi ocolite, să găsești o terță variantă între contradictorii, să nu zici nici da, nici ba! Ultimatumului tranșant al Binelui și al Răului i se răspunde, într-adevăr, cu da sau nu, consimțământul față de Rău fiind refuzul absolut al Binelui; un refuz nuanțat, asortat cu «*distinguo*», cu «*nu, dar*»... și cu concesii, nu mai este acceptat când singura problemă care se pune este *An... annon*. Quid, Quantum, Quomodo și Quando sunt niște întrebări categoriale, la care se răspunde prin niște precizări categoriale: Atâta și Atâta, Cutare sau Cutare, Asta sau Cealaltă, Aici sau Acolo, Acum sau Mai târziu... Dar Quod, adică efectivitatea *faptului-că*, nu este o adevărată întrebare și ne impune niște alegeri în afară de orice posologie și de orice metretică: Totul sau Nimic! Imediat sau Niciodată! Căci cronologia este, prin raportare la acest imperativ absolut, la fel de ipotetică pe cât este posologia.

Deoarece clipa este apariție dispărândă, ne va fi îngăduit acum să punem accentul pe momentul pozitiv al apariției, ca să restabilim cealaltă jumătate a adevărului. De fapt, Plusul și Minusul sunt, indivizibil, un singur adevăr. Scânteia este pentru pesimism o lumină ce se stinge: dar, prin chiar acest fapt, ea este brusca țâșnire a unei lumini, un fulger sfâșiind noaptea... Așa cum emergența primului gând ascuns egoist este, în sânul inocenței, o mutație instantanee și spontană, tot așa purificarea este o transfigurare totală și magică a îndoielnicei închegări; o transfigurare pe cât de bruscă, pe atât de fugitivă; contrariul unui proces scalar sau al unui crescendo continuu. Cel impur nu devine pur din ce în ce mai mult, «*per gradus debitos*», parcurgând unul după altul toate gradele comparativului și ca după o curățenie ce ar face să dispară petele puțin câte puțin! Nu: acel «*Gradus ad Parnassum*» etic și ucenicia discursivă a bunei voințe sunt niște idoli cantitativi și niște ficțiuni tranziționale, ca și «micile variații» ale neodarwinismului, căruia *Evoluția creatoare* îi denunță neputința de a explica instinctul. Cel impur se curăță dintr-o dată, printr-o bruscă modulare calitativă și un salt misterios, discontinuu, în

ordinea-cea-cu-totul-alta. Oare obligația categorică de a «face» imediat și pe loc nu exprimă în felul ei faptul că succesiunea progreselor din calendar sau din orar este un detaliu neglijabil? La fel cum virtutea nu se fracționează și nu se dozează cu pipeta, perfecționarea morală nu se eșalonează de-a lungul unui interval neîntrerupt. Excluzând așteptarea, evoluția, acel Din-ce-în-ce-mai-mult cotidian, absolutismul moral ne transportă de la bun început pe planul atemporalului și al instantaneității metapsihologice. Astfel, puritatea se regenerează instantaneu, clipa reapariției ei fiind, vai! chiar aceea a dispariției, iar dispariția-i fiind, slavă Domnului! însăși condiția renașterii ei, în așa fel încât apariția, strălucirea și dispariția nu formează decât un singur fulger, o singură clipă în trei clipe. Deoarece puritatea se ivește dintr-o dată și nu rămâne niciodată pe loc, se înțelege că ea este imediat împlinită, nu cunoaște decât un grad: cel mai acut; nu admite decât o singură măsură: maximul; să nu suporte decât o proporție: sută la sută! Am compara-o lesne cu înțelepciunea stoicilor, ce este și ea perfectă de la bun început și nu se dobândește niciodată printr-o perfecționare treptată, nici nu se ronțăie pe bucățele, și confundă în aceeași reprobare greșelile mici și păcatele: dar angelismul stoic admitea posibilitatea unei permanențe obișnuite în înțelepciune și presupunea în general că virtutea, dobândită într-o clipă, poate dura în interval, că paradisul, regăsit brusc și fără nici o progresie, persistă mai apoi în mod cronic... Iar noi credem, dimpotrivă, că instantaneitatea și superlativitatea sunt două aspecte ale aceluiași insesizabil nu-știu-ce, ale aceluiași farmec ambiguu, și că, dacă acest mister nu suportă aproximația și nici gradațiile cantitative, e din cauză că el dispare dintr-o dată: caracterul trecător este, paradoxal, forma pe care o îmbracă maximul; pentru că un apogeu nu poate fi decât punctual. Impuritatea era deci o puritate trimisă provizoriu în vacanță, o puritate pasager eclipsată; acest întuneric este o lumină virtuală.

Desigur, nu există puritate cronică. Purismul, spuneam noi, alungă puritatea și numai faptul de a dori o puritate obișnuită sau o stare de puritate este deja o dorință impură... Dar și invers, conștiința dureroasă de a fi impur este deja, fără să-și dea seama, un fel de puritate: pentru că cel ce suferă simțindu-se pătat înseamnă

că posedă, fără să știe, o noțiune de rectitudine ce anunță deja vindecarea; or, vindecarea este chiar sănătatea, după cum purificarea este singura puritate. La jumătatea drumului dintre purismul profesional și nenorocirea fără speranță este deci loc pentru o puritate instantanee, ce constă toată din trecerea rapidă de la conștiință la conștiința nefericită a acestei conștiințe: mai întâi, din trecerea de la conștiința mincinoasă la supraconștiința ei, apoi din trecerea de la supraconștiință, devenită complezentă, la superconștiința ei. Este foarte adevărat că poți fi în același timp curat și impur, pur și murdar, și că această mișcare intențională depășește, în acest sens, alternativa magică dintre pur și impur... și totuși, nu trebuie să fim prea grăbiți să ajungem la concluzia amfiboliei definitive a binelui și a răului, la caracterul iremediabil echivoc al judecăților de valoare: alternativa lui da și nu reapare, mai contradictorie ca oricând, în antiteza celor două intenții inverse și în necesitatea unei conversiuni radicale pentru a trece de la una la cealaltă; superstiția dogmatică a Lucrului și necunoașterea Evenimentului sunt cele ce ne fac să protestăm împotriva echivocului: căci transformarea este pe cât de imperceptibilă, pe atât de radicală, pe cât de impalpabilă, pe atât de discontinuă. Așadar, dacă puritatea este echivocă, ea nu este de loc în sensul în care inomabila mixtură de drept și de nedrept e socotită echivocă: e mai curând în sensul în care momentul semelfactiv și ireversibil, momentul inconsistent și inexistent este mereu ambiguu, îndoielnic, supus controverselor. Omul, spuneam noi, nu este un hibrid de înger și fiară, ci este când fiară și când înger; sau, mai bine, este îngerul clipei, după cum poate fi fiară într-o clipă; înger într-o fulgerare, fiară într-o trecătoare ocurență! Ego și înger rând pe rând și nu simultan, el este și nu este înger, dar devine înger și încetează să mai fie *brusc* și *fără încetare*, ca printr-o vibrație continuă: căci el posedă puritatea în evidența foarte îndoilenică a unei clipiri din ochi. Aceeași dezbatere nesfârșită ne trimite de la libertate la determinism, de la pur la impur: cel ce este întotdeauna impur în particular sau în detaliu poate rămâne pur în general.

Nimeni nu *este* pur, în sensul ontologic al verbului «a fi»: «Cum ar putea să fie curat cel ce se naște din femeie?»[6]. Dar tot așa, nimeni nu *este* imund într-un mod absolut, esențial, ireme-

diabil: deci omul se află între cele două posibilități, totdeauna pe drumul ce duce de la una la alta. *Şi totuşi, sunt pur!* Pur, totuşi, în ciuda a orice... Vocea vocației «cârcoteşte» în noi, paradoxal, ca un protest disperat împotriva evidenței impurității şi ca o sfidare aruncată acestei evidențe. Împotriva a ce protestează conştiința aceasta nebună, pe care o orbeşte o speranță supranaturală? Protestează împotriva timpului ce aduce pubertatea şi ideile proaste şi inevitabila deşteptare; împotriva alterității, de asemenea, şi împotriva pluralului din lumea înconjurătoare ce asediază din toate părțile insula preafericită a simplității şi a inocenței. Himere sunt toate! Dacă puritatea noastră ar fi un lucru printre alte lucruri, am putea să ne punem problema de-a o păstra, încordându-ne puterile contra devenirii, rezistând tentațiilor multiplului, păstrând inocența în vată, la adăpost de adulții impuri: cea mai bună tactică ar fi atunci claustrarea şi reculegerea, în speță replierea defensivă într-un colț inexpugnabil al fortăreței noastre interioare, în donjonul acestei fortărețe, în cea mai păzită încăpere a donjonului, unde este ascuns Graalul; reculegerea este speranța ce se ghemuieşte, se face mică-mică şi chiar punctuală ca să scape din timpul şi spațiul în care armatele ispitei iau poziție. Cine va lua cu forța, trecând prin fortificații, acest castel Montségur greu de cucerit al purității noastre? De fapt, speranța nu are ca fundament un minim pe care s-ar baza viitorul, ci mai degrabă un aproape-nimic de pe care existența nimicită se relansează şi care face să înceapă miracolul renaşterii; la rându-i, puritatea noastră nu este o mai-puțin-ființare, ci o mişcare infinitezimală, care nu este nici ființă, nici neființă... O mai puțin-ființare ar asigura fără îndoială conservarea sau continuarea latentă a ceva: aşa este moştenitorul unic, pe care se întemeiază toată supraviețuirea, toată persistența, toată perpetuarea speciei; dar, pentru a inaugura această transfigurare supranaturală, această resurecție continuă care este purificarea, e nevoie de aproape-nimic: nu un nimic absolut, nici o moarte pură şi simplă, ci *aproape* nimic, o fulgurație în întuneric, o moarte ce e naştere, o întâmplare fără viitor, toate acestea – moarte, naştere şi moarte – coincizând într-un singur *quasi-nihil*: aici lumina nu este un moment inserat între două nopți consecutive, deoarece apariția şi dispariția constau, în afara oricărei succesiuni, dintr-o limită pe cât de orbitoare, pe atât de

estompată, dintr-o fractură aproape inexistentă a continuării. Ceea ce este cronic şi se continuă de-a lungul intervalului, nu este, ca în metamorfozele leibniziene, o puritate redusă prin hibernare la o stare minimală sau letargică, este mai degrabă posibilitatea *permanentă* a unei regenerări *instantanee*; iar această potenţialitate, la rându-i, nu este o prezenţă, chiar microscopică, ea este misterul însuşi al supranaturalităţii noastre. Or, dacă omul poate fi alterat, infectat, contaminat la infinit, quodditatea regenerării lui este incoruptibilă.

Momentele discontinue ale purităţii sunt ca nişte puncte de tangenţă ale făpturii cu o lume metaempirică în care nu este chemată să stea, chiar aici în lumea asta: sunt nişte tuşe intermitente prin care atingem, cu vârful delicat al sufletului, această cu-totul-altă-ordine a speranţei sau a nostalgiei. Este adevărat, copilăria rămâne lângă noi ca un martor al paradisului pierdut, pentru că ea *este*, într-un mod substanţial şi cronic, inocenţa însăşi: «O, copilărească grădină a inocenţei!», izbucneşte Charles van Lerberghe în *Cântecul Evei*:

Grădină închisă, atât de misterioasă,
Cu porumbei, căprioare, îngeri,
Şi vegetale ciudate,
Cu florile-i din primele timpuri...

Dar tocmai copilăria este pură, cu condiţia să n-ai habar. Cât despre adult, acesta ar fi permanent conştient de puritatea lui... dacă ar fi pur el însuşi: dar tocmai nu mai este! Căci, aşa cum fericirea devine îngrijorată... şi nefericită de îndată ce se gândeşte la sine, tot aşa conştiinţa de a fi pur devine imediat o complezenţă impură, afectare suspectă, interesată împăunare cu virtuţi. Numai de n-ar afla prea repede despre puritatea lui, cel pur! Mai întâi copilul, care e pur fără s-o ştie şi atâta timp cât n-are habar; apoi adultul, care concepe puritatea, o regretă sau aspiră la ea, şi cu toate astea zace în impuritatea greţoasă. De fapt, ieşirea din copilărie înseamnă trecerea de la o neîmplinire la neîmplinirea inversă. Pe care din cele două insuficienţe trebuie s-o preferăm, fiinţa fără conştiinţă sau conştiinţa fără fiinţă? E mai bine oare să fii o conştiinţă fără forţă, ca plăpânda trestie gânditoare, sau o forţă inconştientă, ca universul fizic, care nici măcar nu-şi cunoaşte

forța? Metafizic vorbind, conștiința majoră și inocența minoră sunt echivalente... Adultul ar vrea să completeze unilateralitatea copilăriei prin unilateralitatea lui complementară de adult conștient: ar vrea ca în același timp să fie și să aibă, în același timp să fie și să știe, să fie puritatea întruchipată și în același timp să posede conștiința acestei purități; ar vrea să cumuleze totul, fără să trebuiască să aleagă; să fie pur și să-și ofere propria puritate ca pe un spectacol; să fie ca subiect și să se posede ca obiect; prin conștientizare, să facă să survină toate posibilitățile, prin conștientizare să existe în toate dimensiunile. Vai! Pe planul continuării, făptura nu poate eluda dilema unei conștiințe impure și a unei purități inconștiente. Dilema aceasta nu este lipsită de legătură cu neputința lui *a avea*, a unui *a avea* ce oscilează disperat între coincidența ontică unde el expiră și posesiunea indiferentă, unde lâncezește, și nu mai știe la ce să aspire. Ironică alternativă, iritantă fatalitate! Ca prin efectul unui comutator ingenios, conștiința alungă puritatea, iar puritatea dă afară conștiința. Prin ce tertipuri vom trece de obstacolul acestei disjuncții exclusiviste, ce obligă conștiința și coincidența substanțială să se expulzeze una pe cealaltă? Nu prea există procedee pentru a eluda în permanență sau pentru a truca jocul de balanță al alternativei: *a priori*-ul finitudinii, ce grevează condiția noastră, ne-o interzice. Dimpotrivă, este posibilă o spontaneitate-fulger, ce ne permite să cumulăm inocența și conștiința în străfulgerarea clipei; într-un aproape nimic al duratei, făptura transcende alternativa. Dar făptura ar vrea ceva mai mult: ar vrea să poată transcende Alternativa acestei alternative, să perenizeze sinteza efemeră a conștiinței și a inocenței, să continue clipa în interval; ar vrea să aibă, de fapt, toate avantajele în același timp, chiar și pe cele mai contradictorii și pe cele mai incompatibile. Și, așa cum omul vrea să fie totodată fericit în interval și bucuros pe moment, adică *prea*fericit, și, prin urmare, să posede beatitudinea, care este bucurie neîntreruptă sau fericire efectivă, continuare mereu inițială sau inițiativă miraculos continuată, tot așa puristul pretinde să reunească în sine cele două roluri, într-un mod cronic și obișnuit: pe cel al copilului și pe cel al adultului; el aspiră *să fie* el însuși copil, și adevărul este că o face pe copilul; asta înseamnă că nu este copil și că, în ciuda acestui lamentabil angelism, rămâne exilat din paradis.

Dacă pentru dieta noastră zilnică renunţăm la aceste cazuri-limită, la aceste sublime ipostaze metafizice pe care Charles van Lerberghe le-a întrupat în persoana Evei şi Rimski-Korbakov în casta figură a Fevroniei, dacă ne mulţumim cu clipa care, cel puţin ea, nu ne este refuzată, dacă puritatea-la-minut ajunge pentru ambiţia noastră, atunci poate că vom avea o fericită surpriză: puritatea intenţională o vom găsi, cu surprindere, lângă noi, posibilă şi renăscând în orice clipă, şi tocmai atunci când ne aşteptam cel mai puţin; asemenea lui Dumnezeu, ea fuge de cei ce o caută imperios şi îi răsplăteşte pe aceia care şi-au pierdut orice nădejde... Nu era deloc nevoie să batem câmpii sau să întrebăm trecutul prenatal ori viitorul îndepărtat ce anume ne rezervă umilul prezent al vieţii cotidiene; nu era nevoie deloc să smulgem de pe un firmament metafizic ceea ce oricum era dat, ca bună voinţă sau bună acţiune, înăuntrul căutării înseşi; αὐτὸ μὲν οὐκ ἀπεβλέπομεν, πόρρω δέ ποι ἀπεσκοποῦμεν, spune Platon despre dreptate[7]. Noi, maniacii căutării contorsionate, semănăm cu zăpăcitul ce-şi caută peste tot ochelarii, avându-i pe nas. Această puritate neprevăzută se găsea pur şi simplu în conştiinţa dureroasă de a fi non-pur, tot aşa cum, după Descartes, gândirea se găseşte în îndoială şi-i imanentă acestei îndoieli ce o manifestă pe măsură ce crede că o distruge. Aşa cum harul mântuirii vine atunci când noaptea e cea mai adâncă, şi numai când disperarea noastră este sinceră, tot aşa cel impur se descoperă dintr-o dată pur, în clipa când totul pare pierdut şi doar cu condiţia ca sentimentul vinovăţiei să-i fie serios. În ultimul moment, Alcest din Euripide este graţiat de zei. În clipa supremă, Dumnezeu îl scuteşte pe Avraam de sacrificiul atroce. Asta nu înseamnă că suferinţa ar avea, precum focul purificator al catharticii, nişte virtuţi dezinfectante: mai degrabă înseamnă că nenorocirea absolută garantează inocenţa celui nefericit – bineînţeles, cu condiţia ca acel «nefericit» să nu tragă cu ochiul spre presupusa iertare, să nu se bucure cu anticipaţie de dispensa finală, să nu speculeze clandestin asupra eficacităţii izbăvitoare a nenorocirii lui, să nu-şi joace el însuşi, în cele din urmă, nenorocirea ca pe o comedie uitându-se în oglindă ca şi cum ar fi vorba despre nenorocirea altcuiva; tragicul ce se transformă în tragedie, disperarea ce se rotunjeşte într-un «disperato» teatral, nenorocirea cu un final dinainte ştiut sunt mai mult nişte imagini

într-o oglindă şi nişte distracții pentru conştiințe impure. Dacă Avraam ar fi contat pe intervenția îngerului şi pe miraculoasa surpriză a berbecului şi dacă ar fi făcut un calcul interesat, ce nume ar trebui să dăm acestei comedii a sacrificiului? – Inocența ce naşte din nenorocire are întotdeauna ceva violent şi negativ; or, există o inocență mai spontană şi mai pozitivă: această inocență este inocența izvorâtă dintr-o legătură cu adevărat tranzitivă cu celălalt, inocența aceasta este puritatea dintr-o relație în care Celălalt reprezintă scopul purificator al Aceluiaşi. Pentru ca «harul» să lucreze, spuneam noi, cel disperat se va păzi să tragă cu ochiul la propria-i disperare; «harul» lucrează când stăm cu spatele, ca în cuvintele lui Claudel despre Animus-şi-Anima; «harul» lucrează..., dar sst! Uitați asta pe dată, pentru că nu ne dă voie s-o ştim. Nu trebuie să tragem cu ochiul... Dar ce trebuie să privim? Acum înțelegem: trebuie să ne privim în față partenerul, drept în ochi, şi să nu ne gândim decât la el: iată vocația afirmativă prin excelență; a interzice viziunea oblică şi indirectă înseamnă să ne reamintim că tropismul altero-centric este condiția oricărei purități; nu corelatul este făcut pentru relație, ci relația are drept unică rațiune de a fi şi conținut unic corelatul: această magnetizare exclusivă prin prezența cuiva, prin existența a ceva, nu menține oare inocenta relație în starea de ingenuitate care, pentru orice om, rezultă din eferența plină de grație şi din uitarea de sine? Şi se poate şi mai mult: în deschiderea aceasta spre alteritate, puritatea-fulger, puritatea-scânteie îşi regăseşte amplitudinea şi strălucirea şi dilatarea generoasă pe care acel aproape-nimic al clipei părea să i le refuze. Totul e pur pentru cei puri, îi scrie Sfântul Pavel lui Tit[8]: πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς τοῖς δὲ μεμιαμμένοις καί ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν..., aşa cum, după Platon, în mod contrar, oamenii devin puri în lumina cea pură, ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες! şi, de fapt, cel ce e inocent prin deschiderea lui asupra lumii, de ce să se poarte cu ceilalți ca şi cu nişte ciumați? De ce s-ar vrea el însuşi la adăpost de intruşi? De ce i-ar fi frică de microbi? Înţelegem ca omul timid şi bănuitor, zgribulit şi molatec, maniac şi meschin, să vegheze gelos asupra nobilei lui conştiințe şi asupra prețiosului său suflet nemuritor, şi să se ferească de epidemiile ce l-ar putea contamina încetând să-şi mai frecventeze aproapele... Dar o mişcare intențională, a

cărei întreagă vocație constă în a merge direct spre non-eu și spre alogen, nu mai are de ce să se teamă de molipsire și nu trebuie să-și mai asigure profilaxia; o puritate ce constă din această singură mișcare nu are nevoie de atâtea precauții! Așa este Erosul pe care ni-l descrie Diotima: pentru el amestecul nu mai este promiscuitate, ci îmbogățire și intensificare. Și nu numai că puritatea aceasta pe de-a-ntregul absorbită în intenția ei altruistă nu se mai teme că se murdărește la atingerea cu cei impuri, dar ea îi purifică venind la ei și îi face să ia parte la lumina ei. Căci puritatea, care este mișcare, este și purificatoare, așa cum libertatea este eliberatoare; puritatea le dă celor ce o înconjură dorința de a fi puri: ea se propagă nu ca necurăția, prin infectare, ci prin telepatie morală și simpatie. Oare această iradiere magnetică nu restituie lui aproape-nimic imensitatea unui univers?

3. Iubirea pură

În Erosul platonician, vom regăsi în mod paradoxal anumite mărci caracteristice ale inocenței. Așa cum ni-l descrie preoteasa Diotima, Eros nu este, ca Erosul lui Agathon, un zeu imaculat, curat și pur, pieptănat și aranjat, ci e murdar și are părul vâlvoi: zeul acesta hirsut umblă noaptea și, în mod vădit, nu se teme de promiscuitățile existenței de mijloc, nici de întâlnirile triviale. Nimic din puritatea ascetică și fobică, ce încă este un ideal în *Phaidon*! Eros nu prea are grijă să-și pună pielea albă la adăpost de miasme și habar n-are de complexul orfic al smârcului. Are altceva de făcut! Când Platon îl numește δαίμων, demon, trebuie să înțelegem prin aceasta nu atât o ființă intermediară, ci un mijlocitor; sau, mai bine, Intermediar încetează să mai desemneze un locuitor al zonei mijlocii, semi-zeu și semi-om, un hibrid sau un terț: acest medium, spuneam noi, nu este o ființă mediană; acest medium nu-și are sălașul în spațiul dintre două lumi, iar acea μεσότης, virtuoasa mediocritate aristotelică, îi e atât de străină încât el ar reprezenta mai degrabă extremismul lipsei de măsură; căci daimonului Eros îi place să fie excesiv! După *Republica*, în sens static opinia este mijlocitoare între cunoaștere și ignoranță, ἐντος ἀμφοῖν. În *Banchetul*, intermediarul nu mai este static, ci

operator: el nu mai stă la mijloc, ci traversează un loc de trecere. Pascal spune, ca şi Platon, că omenescul umple intervalul[9], dar adaogă în *Banchetul* că omul are o mişcare de «du-te-vino». Intermediarul daimonic îşi regăseşte aici funcţia de sinteză[10], funcţia dinamică, funcţia erotică, adică aceea de a pune în legătură. Cu atât mai puţin intermediarul daimonic nu este un mijlocitor oficios sau un codoş profesionist, un soi de agent de transmisie specializat, ca napoletanii intriganţi, în negocierile galante şi în dusul mesajelor ce îi vor împăca pe îndrăgostiţi: fiecare făptură este, pentru ea însăşi, Eros; şi Eros însuşi doreşte şi tânjeşte şi se străduieşte; Amor nu este un vagmistru nepăsător, ce împarte scrisorile celorlalţi, ci este dorinţa umană considerată în elanul ei spre divin şi în nostalgia imortalităţii; este un suflet ce se înalţă cu de la sine putere spre o cu totul altă ordine. Cu condiţia de a interpreta mitul ca pe o personificare alegorică, putem deci spune că acest foarte zelos şi activ ministru al relaţiilor teantropice pune în legătură divinul şi umanul, însufleţeşte dialogul[11] oamenilor cu zeii, instituie o ἑμιλία διάλεκτος între unii şi ceilalţi: zeilor le transmite doleanţele şi petiţiile oamenilor, oamenilor le aduce favorurile zeilor; el este principiul industrios al schimburilor (ἀμοιβαί) şi al negoţului roditor, şi întru aceasta este un pic «ermetic»[12]. În sfârşit, până la empireul esenţelor nu este numai un urcuş drept, unilinear şi ireversibil; este şi un dus-întors, sunt relansări perpetue şi zbateri alternative: mişcarea dialectică se întoarce din drum, atingând culmea. Analogia verticală se complică cu o mişcare vibratorie. *Phaidon*, dialog thanatologic, medita asupra morţii ce dezleagă legăturile trupului cu sufletul şi promitea sufletului ieşit din trup o puritate glorioasă: meditând asupra iubirii, *Banchetul* se ocupă înainte de orice de reînnodarea legăturilor ce-i unesc pe oameni şi asigură perpetuarea vieţii; aşa cum în *Politicul* va fi vorba despre ţeserea unei trame sociale, tot aşa, în *Banchetul*, problema este ca totul să fie legat de el însuşi, τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι[13]. *Phaidon*, care nu vorbeşte despre iubire, ignoră această instanţă erotică a medierii şi le rezervă preafericiţilor sublima puritate a îngerilor: îngerul din dialectica erotică, dimpotrivă, nu ar mai fi îngerul din angelism, ci un mesager ce se duce şi vine, urcă şi coboară între două lumi şi face ca pământul şi cerul să comunice. Însăşi

amfibolia originilor lui Eros explică de ce el nu este nici fericit, nici nefericit: fiul Peniei nu poate fi fericit deoarece este deposedat, lipsit de toate, deoarece neajunsurile şi nemulţumirea lui sunt soarta lui, deoarece el reprezintă contrariul fericirii îmbuibate şi al sufletului frumos satisfăcut din plin; dar fiul lui Poros nu este nici nefericit, deoarece starea aceasta de aporie nesatisfăcută este şi o pasionantă căutare a imortalităţii! Tò δίμοιρον αἰνῶ, spunea Eschil la sfârşitul *Rugătoarelor*. Cel ce este intermediar între Sophia divină şi neştiinţa omenească nu poate fi decât «filozof»; cel ce este intermediar între fericirea plină de beatitudine a zeilor şi mizeria oamenilor, cel ce este în acelaşi timp fericit şi nefericit nu poate fi decât voios; cel ce nu este nici frumos, nici urât, este pe de-a-ntregul dorinţă şi, în sfârşit, cel ce nu este nici Fiinţă, nici Nefiinţă, este pe de-a-ntregul ocupat să Facă: să arătăm în ce fel aceste patru ambiguităţi se rezolvă în puritate şi în ce fel a patra este cheia tuturor celorlalte.

În zadar puritatea este o transparenţă superlativă, incoloră şi indescriptibilă, în zadar puritatea realmente trăită de om se reduce la dimensiunile unui aproape-nimic infinitezimal, momentele concrete ale acestei purităţi nu sunt, prin aceasta, mai puţin calitativ neasemănătoare, după cum nu se aseamănă între ele tonalităţile intenţiei. Există, totuşi, ceva comun pentru intenţia gnostică, adică *Intuiţia*, pentru intenţia poetică, adică *Inspiraţia*, pentru intenţia drastică, adică *Libertatea*, ceva prin care toate trei sunt pure: toate trei sunt pure în măsura în care participă la eferenţa gratuită a *Iubirii*, care este intenţie pur şi simplu, intenţie prin excelenţă, singura intenţie pură; urmând pilda purităţii iubitoare, aceste trei inocenţe ignoră unda secundară a refluxului care, dublând intenţia primară şi repliindu-se asupra ei, i-ar tulbura elanul centrifug. Acel Νοῦς al lui Anaxagoras este ἀμιγής, după Aristotel[14], în calitatea pe care o are de principiu al mişcării, fiind el însuşi pur imobil (κινήσεως ἀρχή, ἀκίνητος); *motricitate* neamestecată cu *mobilitate*, el este eferenţă pură. Intuiţia este «pură» în măsura în care este, ca să spunem aşa, o extroversie excluzând orice *retrospecţie*, o întreviziune instantanee scutită de orice «retroviziune»: gnoza instantanee al cărei nume este Intuiţie nu este, la antipodul oricărei ştiinţe permanente, doar o intelecţie fulger şi precum improbabila evidenţă a unui clipit din ochi, ea

este şi un fel de extaz; ea nu are habar de prejudecăţile, asociaţiile, amintirile ce vin să contracareze identificarea noastră cu datele obiective şi ne trimit înapoi la noi-înşine. Un alt nume al acestei clarviziuni extatice şi halucinatorii este realismul, care ne conferă, pe dată, o putere aproape supranaturală de a nu gândi la noi înşine. Geniul poetului, a cărui întreagă vocaţie este să «facă», curajul eroului ce purcede dintr-o decizie hiperbolică a libertăţii sunt de asemenea pure, în măsura în care exclud orice *retroacţiune*; iată de ce creaţia lipsită de recul, actul poetic fără repercusiune, activitatea fără pasivitate indusă evocă în mintea noastră puritatea Absolutului: oare Actul pur nu se găseşte la limita acestei eferenţe pur gratuite şi absolut pozitive? Nu se întâmplă ca artistul să atingă întotdeauna limita aceasta: semi-zeul, sfertul-de-zeu al poeziei atinge uşor, printr-o tangenţă intermitentă, o puritate creatoare care, la Dumnezeu, ar fi continuă. Şi la fel se întâmplă cu curajul pe care nu-l contrariază, spre a-l neutraliza, gândul ascuns al fugii, gândul de a fugi înapoi: căci contracurentul fricii instinctive şi al panicii-reflex, în acelaşi timp în care ne duce îndărăt, departe de pericol şi de aventura ce va să vină, provoacă refluxul voinţei spre adâncurile trecutului biologic; pe de o parte, omul înspăimântat dă înapoi, întoarce spatele aventurii pe care ar trebui s-o înfrunte din vocaţie; pe de altă parte, cel impur, aflat în ghearele debandadei şi ale confuziei, se repliază pe Sine, adică se refugiază în noaptea primitivităţii lui.

Inocentă, în sfârşit, dincolo de orice inocenţă, pură în sfârşit şi mai ales dincolo de orice puritate, pură este iubirea ce nu admite nici măcar un strop de *retroversie* egotropică. Mai mult chiar decât sufletul, iubirea dă purităţii valoare şi raţiune de a fi: căci ea este mişcare, şi nu substanţă. Puritatea ei nu este deci aceea a unei fiinţe pure de orice ingredient alogen: putem oare cere în mod necondiţionat cuiva să nu fie decât sine însuşi, adică fără amestec cu altcineva, atâta timp cât ignorăm ce este în el însuşi? Putem să ne pronunţăm asupra purităţii unei fiinţe ce nu este pură nici în general, nici în mod absolut, ci pură de cutare sau de cutare lucru, dacă nu cunoaştem deja valoarea ei intrinsecă? În acest sens magic şi ritualist, o exigenţă de puritate nu este nimic mai mult decât un imperativ ipotetic sau un simplu tabu indiferent, când nu este o fobie maniacală. Numai iubirea, pentru că este bună în toate

cazurile, devine infinit de prețioasă când este pură; mai bine: adevărata iubire fiind prin definiție iubire foarte tandră, foarte gratuită și pur dezinteresată, adică fără nici un amestec de interes propriu, adevărata iubire devine pentru noi modelul, limita și norma oricărei purități; căci numai la adăpost de amestecuri dobândește ea densitatea supremă și intensitatea pasionată. Dar ce spun? La contactul cu iubirea, pentru care ea este întrucâtva un atribut privilegiat, puritatea la rându-i redevine bună și frumoasă, categoric bună și absolut frumoasă. Inocență este numele ei. Inocența nu este numai starea unei inimi pure, al cărei adjectiv calificativ, epitet suplimentar și accidental ar fi puritatea: puritatea este esența însăși a inocenței, forma și conținutul ei totodată – și viceversa, inocența este puritate pe de-a-ntregul; inocența este puritatea prin excelență sau, mai bine, este puritatea însăși, *ipsa*, și transparența însăși; inocența este ipseitatea purității și inima acestei purități; inocența este deci puritatea ca virtute. Iubirea, izvorul oricărei valori, se găsește în același caz ca și unicitatea personală. Spuneam: raritatea face să crească prețul lucrurilor... cu condiția ca lucrurile să fie deja prețioase prin ele însele. Dar haecceitatea ipseității nu este numai rară, nici doar rarissimă: ea este, la limita existenței și a inexistenței, un «hapax» monadic, acel ceva din care nu există decât un singur exemplar pe lume și care se întâmplă o singură și unică dată în toată eternitatea, ceea ce este în același timp «hapax» în univers și *semelfactiv* sau *primultim* în istorie. Acest vârf fin și extrem al rarității rarissime, această unicitate supraacută a unei monade aproape inexistente (dar încă existente) și, prin urmare, tangente la neființă (pentru că ea este ultima ființă imediat înainte de ne-ființă), este poate un alt nume pentru puritate: pentru că unicitatea este acel ceva prin care monada inimitabilă, incomparabilă, de neînlocuit nu este decât ea însăși, fără intruziunea vreunei banalități alogene sau a vreunui numitor uniform. Pudoarea, rușine metaempirică, rușine nemotivată, nu este oare deopotrivă fobia existenței stereotipe și fobia vieții mixte? Ființa care unește în sine această dublă hiperbolă a unei maximalități purissime și a unei superlativități rarissime, acea ființă nu este doar unică, ea este unicitatea însăși, iar raritatea în general nu are valoare decât în măsura în care imită unicitatea absolută a fiecărei persoane. Se poate cumva ca

izvorul tuturor valorilor să nu aibă o valoare infinită? Există totuşi o diferenţă între aceste două superlative: unică în genul ei, persoana este unică deja în orice moment şi în orice caz, şi chiar fără alte pretenţii la originalitate; cât despre puritatea imaculată, aceasta este mai degrabă o dorinţă, sau o nostalgie. Am putea spune că iubirea este mişcarea pură prin care unicul tinde paradoxal spre simplitatea nudă, identificându-se cu un altul. Sfântul Pavel, vorbind cu Timotei despre milosârdia ce purcede dintr-o inimă pură, ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς λαςδιαὲ[15], scosese deja în evidenţă raportul privilegiat al purităţii şi al iubirii... Iubirea pură (iar iubirea poate fi altfel decât pură?) este puritatea însăşi, puritatea iubitoare! Spre deosebire de purismul verist şi de toate purismele puritane, purismul iubirii este singurul care corespunde unui imperativ necondiţionat, fiind înţeles că mişcarea iubirii, dacă e sinceră, vizează întotdeauna prezenţa cuiva.

Mişcarea către puritate este puritatea însăşi: pentru om, nu este altă puritate decât iubirea. Este ceea ce avea să arate cu o admirabilă intransigenţă teoreticianul extremist al Purei iubiri: iubirea pură, aşa cum o concepe Fénelon, nu este la nici un nivel neutralizată de reapariţiile interesului propriu, nici frânată în vreun fel de contra-curentul filautiei; egoismul aferent ce reflueazá asupra altruismului eferent complică, prin intenţia lui inversată, intenţia simplă şi directă a iubirii şi îi murdăreşte transparenţa limpede. Duplicitatea, triplicitatea, opacitatea ipocriziei vin dintr-o subintenţie egoistă, pe care altruismul persistă să se înscrie prin supraimprimare; se ştie cu câtă luciditate nemiloasă La Rochefoucauld se consacră descurcării complexului astfel format. Să numim Răzgândire această mişcare secundară şi reactivă ce refulează spre ego spontaneitatea oblativă a iubirii. La fel precum ridurile grijii vin să încreţească fruntea netedă a preafericitei inocenţe, cuta răzgândirii complică simplitatea uniformă a iubirii... Oare grija nu este un gând ascuns îndărătul gândirii? Gândul ascuns, mercenar al interesului propriu, nu este oare o grijă care din orice iubire face o iubire suspectă şi falsificată, din orice puritate un amestec lipsit de forţă? Căci omul, împărţit între curentul iubirii şi refluxul amorului propriu, cedează, mai devreme sau mai târziu, acestuia din urmă; cel ce admite o dată subintenţia murdară este deja corupt pe toată întinderea fiinţei lui. Gândul ascuns interesat

este deci, prin raportare la dezinteres, un adaos impur, ca frica retrogradă prin raportare la curajul progresiv; cel fricos dă înapoi, departe de duşmanul pe care trebuie să-l înfrunte, iar egoistul departe de prietenul pe care trebuie să-l iubească: la urma urmei, amândoi sunt nişte dezertori. Aşa cum asaltul valului este curmat de refluxul valului precedent, tot aşa elanul generos al iubirii pure este curmat de refluxul interesului şi al egotropismului. Curajul este o inocenţă, aşa cum sinceritatea este o inocenţă, aşa cum inspiraţia şi intuiţia sunt nişte specii de inocenţă; toate exclud unda centripetă a «reflecţiei» , toate seamănă cu cristalul transparent despre care vorbeşte Henri Bremond în capitolul despre Renty[16]. Totuşi, inocenţa iubirii este pură, de o puritate şi mai supranaturală, de o puritate perceptibilă deja în mila naivă şi în fracţiunea de secundă în care mila aceasta nu s-a conştientizat pe sine însăşi. Celălalt, pe care intuiţia şi inspiraţia îl vizează, nu este în mod necesar prezenţa unei persoane, ci poate fi şi existenţa unui lucru. Iar cât despre eroism, dacă ne dă curajul să bravăm moartea, el nu are vreo preferinţă în mod expres sau direct, faţă de persoana pentru care trebuie să murim. Putem să ne devotăm fără să iubim, după cum putem da fără a iubi, din generozitate şi supraabundenţă donatoare. Or, există o diferenţă extremă între a muri pentru celălalt, în general, fără a şti pentru cine, şi a trăi pentru cineva, a trăi pentru cineva pe care-l iubeşti până la moarte, a trăi şi a muri din iubire: devotamentul orb faţă de aproapele tău stă la baza simplei *abnegaţii*, pe când devotamentul a cărui singură intenţie este iubirea şi al cărui singur scop este cel iubit se numeşte *sacrificiu*. Deoarece abnegaţia este înainte de toate o negare de Sine, afirmarea celuilalt nu este implicată în aceasta decât în mod mijlocit sau secundar, şi întrucâtva printr-un noroc neaşteptat: celălalt deci rămâne anonim pentru ea, abstract şi fără chip. Dar omul sacrificiului vrea mai întâi fericirea fratelui său, fericire căreia moartea-proprie îi poate fi condiţia: el vrea această fericire cu o voinţă antecedentă şi pasionată şi, cu o voinţă consecventă, acceptă eventual propria-i moarte, ca mijloc pentru acest scop; ceea ce vrea el, este să dea viaţă altcuiva: păstrând-o pe a sa, dacă se poate, sacrificând-o pe a sa, dacă alternativa o cere; dar avându-l ca unic ţel şi unic inspirator, în ambele cazuri, pe cel iubit cu care se identifică, în care se prăbuşeşte şi se absoarbe şi se

pierde. Sacrificiul nu vrea moartea de dragul morții, ci moartea de dragul vieții: el vrea moartea-proprie ca pe un mijloc tragic și absurd al vieții. Și nici nu se resemnează, murind, la un rău necesar, nu-și spune că-i un rău mai mic, ci vrea laolaltă, cu o singură voință pură și diafană, moartea și viața, și viața în moarte; el «asumă» în bloc și instantaneu propria-i moarte cu viața fratelui său. Aici, mortificarea înseamnă vivificare. Aceasta este voința serioasă, *voluntas seria et pura* despre care vorbește Leibniz[17], voința întreagă fără gânduri ascunse sau dorințe ascunse, pura voință globală a scopului pur și a mijloacelor impure; pe lângă această economie a marii voințe translucide, purismul apare ca o veleitate, și o semi-voință, ca o voință de doi bani și chiar uneori (s-o mai spunem?) ca o perfidă ne-voință: căci o voință prea «pură» nu este decât o rea voință. Dincolo de sinuciderea sterilă, ce aleargă în întâmpinarea neantului, adică în întâmpinarea a nimic, dincolo de medierea discursivă și de raționamentul laborios ce conchide fără convingere la trista necesitate de a muri, dăruirea de sine purtătoare de viață apare ca pozitivă, esențialmente întemeietoare, profund teleologică. Cum să nu fie creator acest dar al propriei ființe pe care o făptură îl face din iubire? Cum să nu se împlinească în bucurie această pierdere?

4. Inocența și drumul cel drept

Merită să fie reținut un cuvânt al Diotimei, în care se citește clar intenția extatică și tranzitivă a inocenței: Ἴτης[18]. Mergând, alergând după aventuri sau vânându-le, Eros este înainte de toate *cel-ce-merge*: întins spre înainte și parcă halucinat, el merge fără să se uite nici la dreapta, nici la stânga, nici în spate, fără să se întoarcă sau să se oprească, fără să-i pese de stropii de noroi: vagabondul acesta, descurcărețul acesta mereu pe drum urmărește nu știu ce. Așa este apa simplă și limpede, apa vie despre care vorbește Charles van Lerberghe și din care căprioara și turtureaua se adapă:

Tu care treci și te duci, fără încetare, niciodată ostenită,
De la pământ la mare și de la mare la cer.

Asemeni principiului fluid al circulației universale, cel ce *merge* nu are timp să *fie* și ignoră existența sedentară. Nici frumos, nici urât și, de fapt, după exemplul lui Socrate, mai mult urât decât frumos, el ignoră complezența sau cochetăria care este o oprire a conștiinței, adică o conștiință-de-sine imobilizată în morfologia-i statică și trăgând cu ochiul la propria-i formă. Acțiunea ne restituie inocența. Acțiunea inocentă este aceea care contrariază stupida înclinație a conștiinței de a face pe grozava, de a închide cercul și de a se rotunji în satisfacția de a se ști pură; fluxul acțiunii sparge oglinda în care sufletul cel frumos își contemplă imaginea, trece prin tot ceea ce ar reflecta, ar răsfrânge, ar refula mersul nostru tot înainte și ar trimite eul la sine însuși; dar, dacă stânjenește atitudinile incipiente ale eroului gata să se admire pe sine și să pozeze pentru posteritate, el împiedică în egală măsură rușinea oblică și împotmolirea în griji laterale. Cel ce merge este și cel ce *face* și care nu e nici ființă (deoarece existența este produsul său) nici neființă (pentru că trebuie să exiști ca să creezi). Cel inocent nu știe, dar face; sau, mai bine, știe ce face, dar nu știe *că* face; el nu cunoaște efectivitatea intenției lui pasionate și cu atât mai puțin posedă cunoașterea secundară a acestei cunoașteri. – Dar facerea ar fi indiferentă dacă nu s-ar reduce la o mișcare de iubire. Ceea ce-i lipsea Erosului platonician nu era dinamismul, ci dragostea duioasă; era faptul de a iubi pe cineva cu adevărat. Dar iată unde anume a iubi și a face apar ca mergând în același sens. Iubirea, care o ia înainte, este absorbită trup și suflet în fecunda lucrare a zămislirii; or, zămislirea înseamnă afirmarea unei alte ființe; iar dacă facerea, în general, sau ποίησις este o trecere ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν[19], am putea spune la fel de bine: iubirea este absorbită în lucrarea profundă a poeziei. Căci iubirea este un fel de *poezie*. Πᾶς ποιητὴς γίγνεται οὗ ὁ Ἔρως ἅψεται : marele poet rus Alexandr Blok citează această frază din *Banchetul* ca epigraf la poemele lui din adolescență. În această privință, dragostea, care înseamnă a-face-să-fie, regăsește mișcarea fondatoare și primordială a inițiativei creatoare; iubirea inocentă și genială reface, pe socoteala ei, prima mișcare, mișcarea spontană, adevărata mișcare originară ce afirmă ființa mijlocie; în orice clipă ea reîncepe deci, dar la scară mică, marea improvizație cosmogonică. Fără iubirea dezinteresată ce pune în legătură pe cel ce

iubeşte şi pe cel iubit, inocentul ar fi doar inconştient, iar cel ingenuu n-ar fi decât un naiv; fără iubirea care îi dă luciditatea, inocenţa ar risca să poarte ochelari de cal. Putem spune că punctul de vedere al iubirii platoniciene, în măsura în care această iubire este un «a face» întreprinzător, o naştere şi o procreaţie poetică, a fost punctul de vedere nu al iubitului (ἐρώμενον), ci al celui ce iubeşte (ἐρῶν)[20]: în acest sens, iubirea pură este iubirea activă, fără nici un amestec de amor-propriu, de complezenţă sau de narcisism; iubirea cea virilă, care iubeşte, *amor amans*, este aceea care, spre deosebire de Agathon, nu este deloc un lucru iubit, un obiect îndrăgit sau o păpuşă de lux. Dar (ceea ce revine la acelaşi lucru) cel ce iubeşte nu este sincer decât pentru că cel iubit este unicul lui scop: iată cât este de strânsă legătura celui iubit cu cel ce iubeşte. Pentru spectatorul ce priveşte ca martor, iubirea aceasta este (în sens subiectiv) *iubirea celui ce iubeşte*, iubirea cu care iubeşte un îndrăgostit, iubirea pe care el o simte; dar pentru subiectul implicat într-o legătură, această iubire este (în sens obiectiv) *iubirea celui iubit*, iubirea pe care cel ce iubeşte o poartă celui iubit: din primul punct de vedere, o iubire absolută fără obiect iubit; din al doilea punct de vedere, un iubit în sine, fără nici un subiect care să-l iubească! Conjuncţia acestor două unilateralităţi simetrice şi complementare – capete fără trup şi trupuri fără cap – ar explica fără doar şi poate intenţia pasionată şi inseparabila solidaritate a unei duioşii nesfârşite şi a unei fiinţe dragi în chip absolut. Fénelon recomandă îndrăgostitului să iubească nu *ca să iubească*, ci *pentru fiinţa iubită: amare amatum* şi nu *amorum* – iubirea fiind făcută nu pentru a se iubi pe sine cu o iubire avortată şi contra naturii, cu o iubire ruşinoasă, cu o iubire încrâncenată, ci ca să-ţi iubeşti iubita cu o iubire împlinită; iubirea ce se întoarce la sine, închizând cercul, este o ratare sumbră a iubirii, dar subiectul iubirii, cel ce aleargă în linie dreaptă să întâlnească acuzativul lui în iubire, acest subiect al iubirii ajunge în alteritatea infinit de îndepărtată a non-eului; iubirea acestui subiect este o iubire ce izbuteşte. Aşa cum hotărârea pre-venitoare sparge cercul scrupulelor ca să iasă din el şi merge tot înainte, tot aşa iubirea pre-venitoare sparge cercul filautiei, trece şi scapă. Cel iubit este în acelaşi timp obiectul, raţiunea de a fi, raţiunea suficientă şi cauza finală a iubirii: pentru el, uităm

să dormim, să respirăm şi chiar să trăim; în cinstea lui, încetăm să mai existăm... înainte de a renaşte în el; acceptăm să suferim de suferinţa lui, să ne bucurăm de bucuriile lui, să vrem cu voinţa lui şi să existăm în locul lui; ieşim afară din noi înşine, murind pentru ego; eul nu mai are alt sine decât pe aproapele lui; răpit sieşi prin efectul acestei simpatii extatice, eul vrăjit transcende principiul identităţii. Acest altul care a devenit sinele eului, este persoana a doua: Tu, obiectul alocuţiunii imediate, direct interpelat sau invocat este într-adevăr primul Celălalt, prima ipseitate afară de mine, care să nu fie eu; persoana numărul Doi, monadă străină şi, într-un sens, nesfârşit de îndepărtată, este aşadar, într-un alt sens, cea mai apropiată, căci ea este punctul de tangenţă a două univesuri, universul non-eului şi universul eului. În mod instantaneu şi printr-un fel de magie telepatică, eul ieşit din fire coincide pe loc cu acel Tu şi se topeşte în el; căci în loc să devină cu totul altul prin alterare, cum se întâmplă în cazul schimbărilor temporale, ego-ul enucleat de egoitatea lui devine celălalt în persoană, rămânând fizic el însuşi, se identifică cu o persoană existentă, fără a reduce distincţia numerică a persoanelor, deoarece fiecare monadă, luată în parte, continuă să trăiască în sine şi în legătură cu sine; aşadar, îndrăgostitul există de două ori în acelaşi timp. Inima mea, «ce bate doar pentru tine» (aşa se spune), continuă să bată pentru mine! Dar, pe de altă parte, iubirea celei dintâi persoane pentru a doua este cu adevărat, şi în ciuda proximităţii spaţiale, un influx la distanţă şi prin vidul metafizic ce desparte ireductibil două absoluturi; pasarelă aruncată de la un univers la altul într-o lume sfâşiată, mişcarea iubirii creează unitatea dublă de neînţeles care este Noi. Chiar şi mai mult: intenţia iubirii este ambiguă, pentru că ea nu este nici fiinţare, nici nefiinţare, dar nu este nici ambivalentă: raportul de la Eu la Tu este un raport determinat şi univoc ce-i restituie celuilalt un nume, o individualitate, un chip expresiv. Determinarea este piatra de încercare a unei iubiri sincere, aşa cum particularitatea nominalistă este dovada unei intuiţii autentice şi a unei inspiraţii viabile. Deficitul de iubire şi absenţa oricărei convingeri pasionate sunt cele ce explică, la contemporanii noştri, gustul echivocului, căderea în violenţă, fobia figurii. În orice clipă poetul creează din nou determinările pe care echivocul le-a înecat, iar artistul

reconstituie formele pe care vandalismul violent le-a distrus... Tot aşa procedează iubirea. Recunoaştem o iubire apocrifă prin aceea că, pretinzând că iubeşte pe oricine, pe un om oarecare, pe domnul Cutare, ea se adresează celuilalt în general şi nu se adresează nimănui; sau, mai bine, după exemplul generozităţii anonime, ea *nu este adresată*: filantropia universală, care iubeşte pe toată lumea, adică nu iubeşte pe nimeni, seamănă mult cu violenţa informă şi abstractă. Dimpotrivă, iubirea pură, intenţie preferenţială şi predilecţie determinată, se adresează unei persoane anume pe care o tutuieşte, o strigă pe nume, şi care-i este seamăn prin excelenţă. A iubi pe cineva în general, «a iubi» pur şi simplu şi în mod intranzitiv, a iubi fără a şti pe cine şi fără a putea desemna haecceitatea a ceea ce iubeşti, oare asta nu înseamnă să-ţi iubeşti propriul ego? Iubirea fără complement direct este o floare a retoricii, tot aşa cum voinţa care vrea totul în general, voinţa fără lucru voit este o veleitate sau pur şi simplu o rea voinţă, o subvoinţă de sabotaj.

Acesta este, deci, drumul cel drept înspre lucrările iubirii, τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι[21], drumul care, după Diotima, trece prin nişte etape succesive, dar, în ultimul moment, îşi găseşte ţelul dintr-o dată; se înalţă treptat (ἐφεξῆς), ajunge dintr-o dată (ἐξαίφνης)...

Eu sunt copilăria lumii.
Şi tot ceea ce începe;
Tot ceea ce merge spre un ţel clar,
Cu ochi plini de lumină.
Tot ceea ce urcă şi se-nalţă...[22]

Aşadar, omul îşi regăseşte inocenţa atunci când regăseşte «direcţia mersului» şi când se supune vocaţiei fireşti a mişcării, care înseamnă a merge şi a progresa. Este adevărat că acest drum poate cere sacrificii sfâşietoare şi încercări cumplite... Cumătra Nebunie, spun *Pildele lui Solomon*[23], îi strigă pe trecătorii ce-şi văd de drum ca să-i întoarcă şi să-i abată: perversă este calea celui impur, sinuoasă cărarea celui rătăcit; dacă vrem să mergem drept, trebuie să ne prefacem că suntem surzi în faţa sirenelor ce ne distrag atenţia şi ne întorc din drum. Dar mai ales inocenţa noastră

nu va fi o intenţie pură decât dacă această mişcare este o mişcare de iubire. Am spune fără preget: inocenţa regăsită este o repunere la loc a tot ceea ce excesul de conştiinţă a răsturnat sau a pus de-a curmezişul, adică în sens invers faţă de libertate, de timp şi mai ales de eferenţa caritabilă. Cel inocent abundă în sensul normal al vocaţiei sale, îi confirmă şi ratifică orientarea în loc să o răstoarne. Să precizăm, totuşi: cel ce merge în sensul vocaţiei sale, merge în sens invers faţă de starea lui naturală sau în răspărul tendinţei şi, din acest punct de vedere cel puţin, urcă în contra curentului; şi viceversa, cel ce merge în sensul înclinaţiilor sale, respectând geotropismul şi gravitaţia firii sale, întoarce spatele vocaţiei; asemenea cuiva care se teme să dea asaltul şi preferă să fugă. Bunăoară, omul este un biped făcut ca să stea drept şi nu ca să rămână ghemuit: de aceea, puritatea trezeşte foarte firesc imaginea verticalei şi a poziţiei drepte, a înălţimii şi a levitaţiei. Omul are ochii în faţă ca să privească înainte, braţele flexibile ca să se apere de pericol, picioarele ce se pot îndoi, dar nu pentru a merge înapoi, ferindu-se şi evitând contactul, ci ca să meargă înainte, în întâmpinarea celuilalt. Cine va face primul pas? Cine o va lua înaintea aproapelui, printr-o iniţiativă pre-venitoare? În sinceritatea înfruntării curajoase, totuşi, intenţia este mai mult ofensivă decât cu adevărat oblativă şi iniţiativa însăşi, ca la război, poate avea un sens agresiv: pentru că a o lua înainte nu înseamnă, neapărat, a face avansuri! Numai iubirea poate da acestei inocenţe puritatea intenţională: căci, fără ea, mişcarea înainte nu ar fi decât o metaforă spaţială, iar spontaneitatea o orientare lipsită de suflet. Acela care, o dată ce a pus mâna pe plug, se uită îndărăt (βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω)[24], spune Evanghelia după Luca, nu este copt pentru împărăţia lui Dumnezeu. Dacă Orfeu n-ar fi întors capul, ar fi păstrat-o pe Euridice: căci Euridice era în faţa lui, iar nu în spate, cum credea el; iubirea are, deci, «un sens», fiind întoarsă înspre înainte. Şi reciproc, adevărata mişcare pe avers este iubirea pură. Conform *Evoluţiei creatoare*[25], tocmai negaţia este retrospectivă, retroactivă şi retrogradă. Contrar tuturor demersurilor reactive şi retroactive ale conştiinţei, Fénelon, ca şi Bergson, ne pune la loc pe direcţia noastră tot înainte: «Trebuie să mergem drept pe drumul nostru[26]...» «Vedeţi-vă de drumul vostru», «Mergeţi tot înainte», îi scrie Bossuet călugăriţei Cornuau, cu aceleaşi cuvinte

ca în *Maximele Sfinților* și ca François de Salles; ceea ce înseamnă mai întâi: zi după zi, mergeți pe drumul vostru fără să vă pese de ciorovăieli, fără să auziți lătratul potăilor și în totală nepăsare față de orăcăitul invidioșilor; dar indiferența singură ar fi negativă fără prezența unei persoane iubite, numai ea în stare să atragă ca un magnet mersul nostru. Vocația devenirii, în sfârșit, înseamnă să faci să vină sau să se întâmple viitorul și asta pentru simplul motiv că timpul este ireversibil și accentul lui tonic este pus pe viitor; tensionată spre ziua de mâine, aplecată asupra a ceva-ce-nu-este-încă pe care îl prezentifică în orice clipă, devenirea este esențialmente futuriție; și, așa cum alterarea îl aduce pe Celălalt ce rezultă din transformarea Aceluiași, așa cum succesiunea aduce noul ce rezultă din actualizarea posibilelor, tot așa devenirea constă în a deveni ceva, una sau alta. Intuiția ce ratifică direcția ireversibilă a devenirii în loc să gândească în răspăr nu este oare considerată adesea o profeție? De voie sau de nevoie, fie că-i place sau nu aventura, omul ce îmbătrânește va merge tot înainte. Totuși, această orientare obligatorie a unei deveniri incapabile să revină (decât în amintire!) n-ar fi pentru viața morală decât o analogie, de n-ar fi iubirea: prin mijlocirea celui iubit, iubirea prezice acel nu-încă al copilului. «Să mergem în întâmpinarea vieții» nu înseamnă doar: să accelerăm sau să călăuzim, prin travaliu, inevitabila sosire a viitorului, ci și să mergem în întâmpinarea copilului și a tot ceea ce va fi mai târziu, prin virtutea procreatoare a iubirii; acela care abundă în sensul devenirii afirmă astfel, dincolo de prezentul celui iubit, viitorul progeniturii.

Conștiința aflată în sensul cel bun, ratificând devenirea și mișcarea, afirmând existența celuilalt, este o conștiință care spune *da*: da viitorului, da celui iubit; retrospecția și filautia și grija egocentristă spun nu tot așa cum spune lașul nu; dar iubirea pură este pozitivitate absolută. Calea pe care ea o adoptă este calea cea dreaptă, *via recta*; și, prin urmare, dorința de a uita de sine spre binele altcuiva și de a nu se gândi niciodată la sine este o voință de rectitudine. Poate că acea δικαία καὶ καθαρὰ ὁδός despre care vorbește Pindar nu este chiar așa; dar așa este, fără îndoială, *spiritul drept*, πνεῦμα εὐθές, pe care Psalmistul îl cere de la Dumnezeu ca să renască în străfundurile lui și care este contrariul ipocriziei viclene. Firul Ariadnei, prin care iubita îi conduce pașii

lui Tezeu afară din labirint, îl scuteşte pe Tezeu de ocolişurile prin dedalul încurcat al grijii, el este *via recta*: încetând să se mai învârtească în loc, spărgând cercul, Tezeu găseşte calea rectilinie a curajului şi iubirii. Astfel Iubirea, asemeni lui Isus, ar putea spune: Eu sunt Calea, ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός. Este adevărat că, o dată găsită, calea este imediat pierdută: dar ea nu este niciodată pierdută definitiv şi o regăsim în fiece clipă: căci impuritatea nu este niciodată o stare; căci nici un om care a păcătuit o dată nu merită definitiv titlul şi adjectivul calificativ de «impur». Nu este om, fie el oricât de blazat, oricât de corupt, care să nu fi zărit măcar o dată în viață, într-o clipă divină, Cetatea invizibilă, Kitiej – am spune mai bine: cetatea *aproape* invizibilă, cetatea *abia* vizibilă şi uneori, în mod misterios, audibilă, ale cărei clopote sună în imensitatea nopții, cetatea candidă în care soarele de amiază nu lasă umbre asupra lucrurilor şi unde fecioara Fevronia, înveşmântată în lumină şi in curat, apare printre flori şi flamuri. «Urc..., totul e alb.»[27] Această cetate Kitiej de lumină se află în străfundul sufletelor noastre; fiecare om o poate găsi, doar o clipă, în simplitatea unei inimi feciorelnice, şi poate retrăi astfel prima dimineață a lumii: atunci, el devine din nou, preț de-o clipă, *acela ce merge* şi înaintează în ziua plină de lumină, ca şi cum ar cutreiera câmpia.

Note

1. *On Singleness of Mind*, Eseu introductiv la *The Flashing Stream*.
2. *Psalmi*, 24, 4; 51, 3-12 (Vulg: *Psalmi*, 50). *Matei*, 5, 8. Cf. *Facerea*, 20, 5 (trad. Edmond Fleg «Cu inimă curată şi cu mâini nevinovate...» *Le Livre du Commencement*, p. 71).
3. PASCAL, VI, 351. MONTAIGNE, II, 29. P. CHARRON, *Les trois vérités*, II, 11. SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, I, 12.
4. *Parmenide*, 156 d-e. Cf. ARISTOTEL, *Fizica*, IV, 222 b, 15.
5. Simplicius, in *Enchirid.*, 33, 6.

6. *Iov*, 25, 4.
7. *Republica*, IV, 432 e.
8. *Epistola către Tit a Sfântului Apostol Pavel*, 1, 15. Cf. PLATON, *Phaidros*, 250 c. PLOTIN, *Enneade*, I, 6, 9.
9. *Banchetul*, 202 e: ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συνπμροῖ κτλ (cf. 204 b: μεταξύ). Cf. PASCAL, VI, 352 și 354; II, 72. Cf. *Republica*, V, 478 d (477 b: μεταξὺ ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης).
10. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*.
11. *Banchetul*, 203 a.
12. 'Ερμηνεύειν, 202 e.
13. *Banchetul*, 202 e. Cf. 203 a: θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται... Σύνδεσμος: *Republica*, VII, 520 a; *Legi*, XI, 921 c.
14. *Fizica*, VIII, 5, 256 b, 24-27.
15. *Timotei*, 1, 5 (cf.: „...dragostea din inimă curată, din cuget bun și din credință nefățarnică...").
16. *Histoire littéraire du sentiment religieux*... III, p. 528 (după SAINT–JURE, *Vie de Renty*, p. 292).
17. Schrecker, p. 113.
18. *Banchetul*, 203 d.
19. *Banchetul*, 205 b-c.
20. *Banchetul*, 204 c.
21. *Banchetul*, 211 c. Ἐφεξῆς – ἐξαίφνης: 210 e.
22. Ch. Van LERBERGHE, *La chanson d'Čve*.
23. *Pildele lui Solomon*, 9, 15. Cf. 21, 8.
24. *Luca*, 9, 62.
25. *Évolution créatrice*, p. 318.
26. Fénelon către contesa de Montberon, la 23 iunie 1702. Cf. 11 septembrie 1708: «Nu trebuie să ne uităm în urmă». Către D-na de Maintenon, 11 martie 1691 (*Pages nouvelles*, 1934, p. 113). Bossuet către călugărița Cornuau de la Saint-Bénigne, 18 februarie 1698. Cf. către D-na d'Albert de Luynes, 1691. Și la 5 martie 1698. 1692: «Mergeți, înaintați, ieșiți din sinele vostru…».
27. *Le Martyre de saint Sébastien*, V, 2: «Le Paradis».

TABLA DE MATERII

Capitolul I

METAFIZICA PURITĂȚII

Capitolul II

DUALITATEA ȘI PURISMUL

Capitolul III

DE LA COMPLEXITATE LA CONFUZIE

Capitolul IV

ECHIVOCUL NESFÂRŞIT

Capitolul V

PURITATEA INIMII



Ioan Petru Culianu

În colecția „Opere Complete“
IOAN PETRU CULIANU

vor apărea:

Studii românești I

Jocul de smarald (roman)

Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas

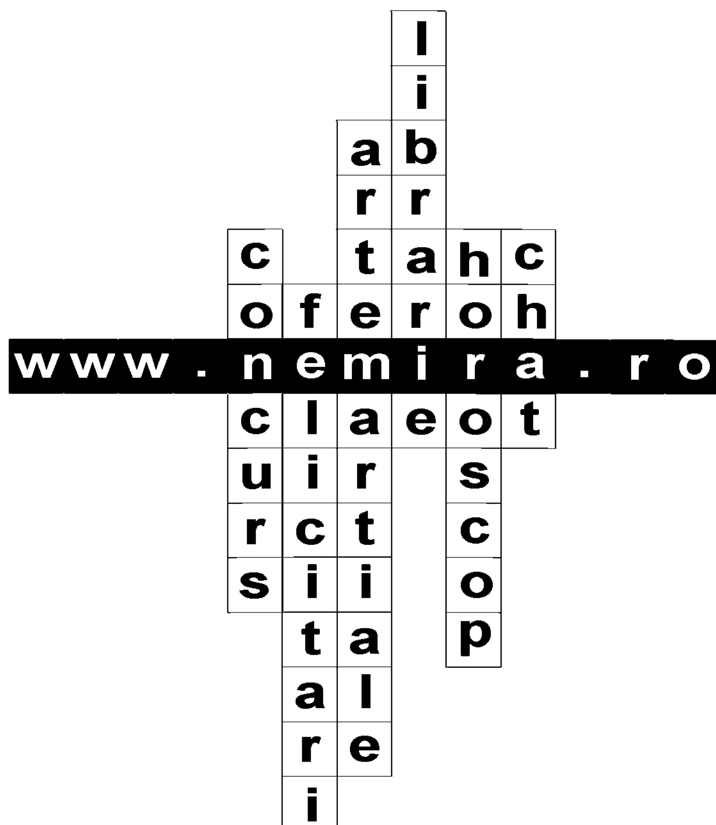
Jocuri mentale. Istoria și teoria culturii, epistemologie (studii și eseuri)



În curând, în colecția
DICȚIONARELE NEMIRA:

Dr. Alfred Hârlăoanu
DICȚIONAR EXPLICATIV EBRAIC-ROMÂN
vol. II

Angela Bidu-Vrănceanu • Cristina Călărașu
Liliana Ionescu-Ruxăndoiu • Mihaela Mancaș
Gabriela Pană Dindelegan
DICȚIONAR DE ȘTIINȚE ALE LIMBII

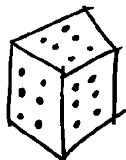


Orizontal:

1. Un portal care merită

Vertical:

1. Participi și câștigi
2. Le scrii celor dragi
3. Lupți și te aperi
4. Intri și cumperi cărți
5. Afli ce-ți rezervă astrele
6. Stai la palavre cu prietenii

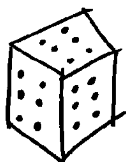


În curând, în colecția
SOCIETATEA POLITICĂ:

Zoe Petre
CETATEA GREACĂ

Vlad Nistor
REDEFININD SFÂRȘITUL

Eugen Istodor
OAMENI CU CARE AȘ MURI DE GÎT



În curând, în colecția
SOCIETATEA POLITICĂ:

Caius Dobrescu
SEMIZEI ȘI RENTIERI

Ioan Stanomir
REACȚIUNE ȘI CONSERVATORISM



Ioan Petru Culianu

În colecția „Opere Complete“
IOAN PETRU CULIANU

au apărut volumele:

1. **Eros și magie în Renaștere. 1484**
2. **Călătorii în lumea de dincolo**
3. **Mircea Eliade**
4. **Gnozele dualiste ale Occidentului**
5. **Pergamentul diafan. Ultimele povestiri**
6. **Psihanodia**
7. **Experiențe ale extazului**
8. **Hesperus**
9. **Arborele gnozei**
10. **Păcatul împotriva spiritului**



În curând, în colecția
TOTEM:

Moshe Idel
CABALA
Traducere din limba italiană de CLAUDIA DUMITRIU

Marcel Granet
CIVILIZAȚIA CHINEZĂ
Traducere din limba franceză de ADRIANA MITU



În curând, în colecția
TOTEM:

Roger Caillois
MITUL ȘI OMUL
Traducere din limba franceză de LIDIA SIMION

Michel Onfray
RAȚIUNEA GURMANDĂ
FILOZOFIA GUSTULUI
Traducere din limba franceză de
CLAUDIA DUMITRIU și LIDIA SIMION

Elias Canetti
MASELE ȘI PUTEREA
Traducere din limba germană de AMELIA PAVEL

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: DAN PETRESCU
Tehnoredactare computerizată: LUMINIȚA CATANĂ

Apărut 2000, București
Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor
nr. 45.10.10.32, BCR sector 1, București